



طبون علي بن سيد ٧٨٤

حاشية ميرزاهد للكلنبوي
عدد اجزائها
٣٤





بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله الذي وضع لكل شيء ميزانا قويما واوضح به الكامل عن الناقص
قسطاسا مستقيما وشرف الانسان بافاضة انوار تجليات الجلية عرفانا
وافادة اسرار البطون وحقايق الظواهر شهودا وتبيانا بالهامهم جلايا
الامور ليطلعوا بها على الخبايا وارشادهم ببصائرهم الى الحق ليشاهدوه
في المرايا وبره فطنهم البيان بانطاق ما في كنوز الضماير وتمكينه من الغوص في
بحار الانظار الى كل لؤلؤ غاير وواجب على راكبي الالسنة لال ان برهنها
على معون الجلال وان يغوصوا في توحيد ذاته وصفاته بنفي المثال وفي التنزيه
عما يشين قدس ذاته باثبات كل كمال والصلوة والسلام على من قام
بالقسط وبالتي هي احسن جادل المجادلين والى طريق الله ادعا من نطق
فيما جابه عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وعلمه شديد القوى وجبل
على تهذيب مكارم الاخلاق وخلق باخلاق الخلاق وعلى اله واصحابه
الذين وقفوا على دقايق العلوم والحكم وسلوا سيوف العدل على من
ظلم **وبعد** فيقول الفقير الى الله الغني اسمعيل بن الشيخ مصطفى بن الشيخ
محمد الكلنبوي سترهم العفو بعفوه الجلي وجعلهم تحت لوائه
الصفي لما وجب معرفة الحق في كل اوان واذا جل الاستكشاف كنوزها
خلق الثقلان كانت النفس مارب اولي النهى بحيث تطلب الى الصعود
بل الى سدرة المنتهى ولكن غلب على سواعدها قواطع الاماني من البرايا
واستولى على منابعها روادع قضبان المنايا حتى سالت بطحها
باعناق المطايا ولا يطلع الا البطل المحامي وطلاع الثنايا باستيفاء
بعقد منطقة المنطق الذي هو خادم العلوم بل نطاق لكل شتت على
العموم فهذا صنف المصنف كتابا مهذبا في فن المنطق والكلام و
جعل المنطق مقدمة للكلام اصل المرام ودوان اليه المحقق الداني
ابعد الاباد والنعم وما احرزه من قصب السبق ما لا يسد القلم

لكان نزرا

2

فكان شرحا مبينا جل قدره بين الاعلام حاويا على نفايس الابحاث كاشفا
عن غياهب الاوهام لكن غموض ايجازه جعله رفيع الشان بحيث لا يناله
كل الخلول الا بنيان البيان فحل معاقده وفتح مغالقه نصره ابو الفتح من
بين الابطال هو ركاب الصعاب انه قاطع ذوات الاهوال والغ
في فتح مغلقات الابواب لكم جرح جنود الوهم وعدل جيوش الالباب
واكثر في معارك ملاقي ارادوا الفرسان واثار عليهم هباء هم عشير الميدان
فاغبر بحيث يقال كان لون ارضه سماؤه واظلهم حتى لا ينجلي لاولي الابصار
ارجاؤه وكم من ناصري الحق عثر الى غلط عظيم من الى اقدامهم وغلبوا الى
احتجب عنهم اعوانهم وانصارهم فلنصرة الحق والسداد اختلسنا
فرصة من بين اشغاله ومن الله العون والامداد **قال الشارح** عليه رحمة الله تعالى
بلطفه الخبير **تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفصل المقام**
التهذيب التنقيح بحذف الزوائد والمنطق والكلام مصدر فان ثانيا بمعنى التكلم — نسخه
او المنطق مصدر ميمي بمعنى النطق على ما في القاموس فيحتمل ان يكون
عطف الكلام على المنطق من عطف الحاصل بالمصدر او عطف الكلام — على المصدر م
النفسي على الكلام اللفظي او بالعكس بناء على ان الذكر بالكسر اعم
من الذكر القلبي بالفتح وتح افراد الضمير في توشيحه لان توشيح احدهما
توشيح الاخر ويحتمل ان يكون عطف تفسير على ان يكونا بحد هذه المعاني
ويؤيده افراد الضمير وفائدة العطف على كل تقدير تكميل الايهام المطلوب
ههنا لان الرسالة في علم المنطق والكلام فالمعنى المتبادر القريب
هو العلمان المذكوران لكن اريد بهما المعنى البعيد اللغوي رعاية
للمشورية والايهام المذكور في علم البديع ولاجل هذا الايهام عبر عن
التخليص عن كل عيب بلفظ التهذيب الذي هو اسم الرسالة تعبيرا
مجازيا من ذكر الخاص وارادة العام لان توشيحه بذكر المفصل المقام
كناية عن تصديره بالحمد وهو تخليصه عن جميع المعايب سواء كانت من جهة
الاشتمال على المشوهات او على الاخلال كما دل عليه حديث الابتداء بالحمد ويمكن
ان يراد بهما العلمان المذكوران لكن يأباه امران احدهما افراد الضمير لان — توشيح احد العلمين ليس م
توشيح الاخر ولا مستند له الا ان يكون الافراد اشارة الى كفاية

الحمد الواحد بمجموعهما من حيث المجموع فيما اذا جمعا في كتاب واحد كما
فعله المحشي واما جعل الافراد باعتبار اشتمال الكل واحد فمع انه بعيد
يحتاج الى جعل تقدير المجموع تقدير الكل منهما الموجبة انا نبينهما
ان الالفاظ الواقعة في الخطب ينبغي ان تحمل على معانيها اللغوية ما
امكن لان الخطب منسوجة على البلاغة المعتبرة في كلام البلغاء من العرب
والاليق بها المعاني اللغوية ثم اضافة التوشيح والتهذيب ان
جعلت من اضافة الصفة الى الموصوف اي الكلام المهذب بهذا هو الكلام
الموشح بالحمد فلا كلام في صحة الحمل وان جعلتا من اضافة المصدر المعلوم او
المجهول الى مفعوله او الى نائب فاعله فلا يصح الحمل اذ التوشيح زيادة
شيء لا لحذف الزوائد والتخليص عن المعايب الا ان يكون الحمل المذكور محمولا ولام
على ادعاء غاية العينية من حيث ان توشيحه بالحمد يخلصه عن البتر والنقصان كما للمبالغة م
نطق به حديث الابتداء بالحمد ومن حيث انه لكونه لشكر الله تعالى مقابلة
افضاله يكون سببا لازدياد النعم التي من جملتها كون كتابه مهذبا مخلصا
عن المعايب كما نطق به القران وعلى التقديرين يكون الحمل من حمل السبب على
المسبب تنبيها على قوته في السببية هذا والتوشيح تعليق الوشاح بين
عاتق المرأة وكشحها والوشاح اديم مرصع بالجواهر ففي الكلام استعارتان
مكنيتان في احدهما تشبيه الكلام بالمرأة الحسناء في ميل النفوس اليهما لما
فيهما من دقايق الحسن والاخرى تشبيه ذكر المفضل بالوشاح في تكميل
الحسن به واثبات التوشيح قرينة لهما استعارة تخييلية ولا بأس في
ان يكون شيء واحد قرينة للاستعارتين المكنيتين معا وان لم يصرح في كتب
القوم او في الكلام استعارة تمثيلية حيث شبه حال من يصدر كلامه بحمد بحال
من يزين امراته بالوشاح وكانه قال تهذيب المنطق والكلام توشيح الحسناء
بالوشاح الا انه حذف من جانب المشبه به لفظ المرأة والوشاح
واقتصر على التوشيح كما ذكره الشريف في قوله تعالى اولئك على هدى من
ربهم في بحث الاستعارة من حاشية المطول ثم المفضل المنعام ٩
كناية عن الله تعالى ولم يذكر اسم الجلال للتعيين لانهما صفتان موضوعتان صفتان ٩
للمبالغة فيهما بمعنى كثير الفضل والانعام وذكرهما كناية عن الحمد له تعالى وتوجيه

عبارة

عبارة عن التصدير به لان الوشاح لما كان زينة الصدر دل التوشيح ٧ فقيه م
على ذكره في صدر الكلام واقول تلميح الى حديث الابتداء بالحمد ثم ان مراده
مما دل عليه الحديث من ان التهذيب والتخليص عن المعايب لا يكون
الا بالتوشيح المذكور كما يستفاد من اضافة المصدر لانها تفيد العموم
فيما تجرد عن قراين التخصيص فتفيد في هذا المقام الخطاب ان كل ما هو
تهذيب الكلام فهو يحصل بالتوشيح المذكور فلو كان هناك تهذيب
بغير التوشيح لبطل تلك الكلية فالحصر لازم لصدقها فان قلت تعليق
الذكر بالمفضل يدل على علية مأخذ الاشتقاق الذي هو الافضال فتفيد
الكلية ان كل تهذيب تصدير الحمد المعلل بالافضال والانعام مع ان
بعض التهذيب بتصدير الحمد الغير المعلل به لكن بناء على ان الحمد
الذي امرنا بتصديره اعم من ان يكون في مقابلة الانعام او لا كما ثبت ٩ الا آخر
قلت هو اشارة الى انه لا يمكن وقوع حمد من العباد الا في مقابلة
افضاله تعالى عليهم او مأخذ الاشتقاق يجعل علة للحكم بالتوشيح لا الذكر
الذي هو الحمد يعني كلام هو ان الشارح اخبر بوجوب التوشيح في التهذيب
ولم يعلل بما قاله الا ان يقال اخباره متضمن بوصفه تعالى على جهة التعظيم
بان الحمد له تعالى مما يتوقف عليه كل تهذيب وذلك الوصف هو
عين الحمد او نقول ذلك الكلام وان كان خبرا في الاصل لكنه استعمل
ههنا في انشاء الحمد الذي هو لازم معناه عرفا من تضمنه الوصف بالجميل نخرج
عن عهدة قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون على ان اطلاق المفضل
والمنعام عليه تعالى وصف بكثرة الافضال والانعام على سبيل التعظيم وقد
وقع في اول كلام الكتاب وترشيحه بالصلوة والسلام لفظه بالرفع
عطفا على التوشيح والتهذيب للمنطق والكلام او لذكر المفضل فان اتباع
التصلية والتسليم مما يزين الحمد او التوشيح لان ذلك الاتباع كما يزين نفس الحمد
يزين التصدير به او التهذيب ان جعل الترشيح على معناه الحقيقي الذي
هو التربية والتقوية فكذلك الصلاح لان ذلك الاتباع يقوي التهذيب
الحاصل بالحمد وامر التفكيك سهل لكن يخلو عنه الاحتمال الاول وهو
حافظ للتثنية لا الاول فانه متضمن لتشبيه التصلية والتسليم بجوهرين اخرين ما يزين

بهما الحسنا بعد تزيينها بوشاح الحمد ويتجه على الكل ان عطف ترشيح
على التوشيح ان لوحظ بعد ربط التوشيح وحمل على التهذيب او الاستقلال
التصلية والتسليم في التهذيب كالتحميد وليس كذلك لانه ان لوحظ قبل اتحاد
عدم استقلال الشيء من المحامد بناء على الحصر المستفاد من اضافة المصدر وليس
كذلك اذ تصدير الكتاب بالبسملة والحمد لا كافي خلوصه عن البتر والنقصان
ولذا ورد حديث الابتداء بهما ولم يرد شيء في وجوب التصدير بالصلوة و
السلام وكذا الكلام اذا عطف الترشيح بالجر على ذكر المفضل اللهم الا ان يراد
التهذيب الاكمل الحاصل بمجموع الامور الثلثة او يحمل الكلام على الادعاء ثم ان
الصلوة والسلام بمعنى التصلية والتسليم كما اشرنا لا بمعنى الرحمة والسلامة
اذ لا معنى لترشيح الكلام بهما بان يجعلا جزأ من الكتاب لانهما ليسا من مقولة
الالفاظ والنقوش او الدال على هذا الكتاب ولما كان الترشيح في الاصل بمعنى
التقوية دل على معنى ذكرهما اي الصلوة والسلام بعد الحمد اذ التقوية مسبوقة
بما يتقوى ويتوجه على الشارح ههنا ايضا مثل ما سبق من ان هذا الكلام ليس
نصيحة وتسليما سواء حمل على الاخبار او على الانشاء اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلانه انشاء تعظيم للنبي عم بالتصلية والتسليم ما يزين الكلام
ويرشحه به لا انشاء طلب الرحمة والسلامة بل هو على كلا التقديرين متضمن لوصف
عم بالجميل على جهة التعظيم فيكون حمدا له ويندفع بذلك بمثل ما سبق على صفوة
الانام اي على الصافي والخالص عن المعايب من جنس الخلق فالاضافة
بيانية لان بعض الخالص ليس بمخلوق كذات الله وصفاته وبعض المخلوقات
ليس بخالص وهو ظاهر وقد اجتمع في النبي عم فيهما عموم من وجه الغر الكرام
يحتمل ان يكون مصدرا بمعنى ضد الذل وصفوا به مبالغة والمراد الاعزة ويحتمل
ان يكون جمع الاغر الذي هو في الاصل الفرس الذي في جبهته غرة وهي بياض
في جبهة الفرس ثم استعير لكل واضح معروف على سبيل الاستعارة الاصلية
والتبعية اذ قد شبه ستر فهم الصحابة بغرة الجانب في الوضوح والامتياز
وفي استقرائه الحجابة واحراز قصب السبق في مضمار العلوم والاعمال و
الاخلاق والكرام جمع كريم اتصاف بالكرم لانهم مستمعون بعلم الشريعة واتصافا
من الكرامة عند الله تعالى والظاهر انهما صفتان لمجموع الآل والاصحاب

اي التحميد والتصلية والتسليم حم
ولك ان تقول الترشيح بالرفع مبتداء وبالصلوة خبره والجملة الكلية معطوفة على الجملة الاولى فلا تتجه ذلك لكنه بعيد جدا
صم حم

والسلام نخ
وسلم نخ
عليه عليه السلام م
البعض م
للمخلوق نخ
بالنظم
اذ

ثم

ثم لا يخفى ما في هذه الفقرات من المحسنات كبراعة الاستهلال في
والمنطق والكلام والجناس بين التوشيح والموازنة مع ما اشرنا من الايهام
فهذه عجالة نافعة العجالة بضم العين المهملة ما تعجل من طعام او غيره
لكن الاليق بعطف الغلالة تخصيصها بالطعام ووصف تنكيرها وتنكيرها
يتلوهما انهما تاليف غريب غير ما يتعارفه الناس كما ذكر وافي قوله تعالى
على ابصارهم غشاوة وعلى ما يشهد به سياق كلامه واما توصيفها بالنفع
فلدفع ما اوهم عنوان العجلة من عدم الوفاء فراده بالنفع هو الوفاء
الذي هو النفع الكامل وغلالة رابعة الغلالة بضم الغين المعجمة اي
القليل الذي يظهر على وجه الارض تارة ويخفى تحتها اخرى كذا قيل لكن لم
نجده في كتب اللغة الا الغيل على وزن الطفل والعلة وجدوا الرابعة اي النامي
الروح بمعنى النامي او من الريع بمعنى النماء والزيادة او بمعنى تزيد حرارة
العطش تروي غليل طالبي صناعة الميزان التي هو الغليل الحاصل لعطشه
عقيب شرب الماء وبناء الافعال للتعدية فالارواء بمعنى الاغناء عن شرب الماء والغليل
فعيل من الغلة بضم الغين المعجمة العطش او شدته والصناعة الملكة
الى صلة للنفس من المزاولة والتدرب فان حملت على ملكة العمل فاضافتها
الى الميزان الذي هو علم المنطق او ملكته او مسائله من اضافة المسبب
الى السبب وكذا اذا حملت على ملكة العلم والميزان على ادراكات المنطق او
مسائله وان حملت على ما حمل عليه الميزان فالاضافة من قبيل لجين الاراك
والجملة صفة الغلالة او استينافية مسوقة لتعليل الحكم بالغلالة الرابعة
وتشفي عليل ارباب الشفقين الى مسائل البرهان من الشفاء يقال شفاه الله
تعالى من مرضه لا من الاشفاء المتعدي بكلمة على لانه بمعنى القرب يقال اشفى على
الموت اي قرب ولا من المتعدي بنفسها لانه بمعنى جعل الشيء شفاء
يقال اشفاه الله تعالى عليلا اي جعله شفاء له والعليل من العلة بمعنى المرض
وارباب الشفقين يحتمل ان يكون من الشوق كما في عامة النسخ فحينئذ
التوجيه اما بحذف المفعول اي ارباب الشوقين انفسهم ومطالعة حلل
مسائل البرهان ومبادئه او ارباب شوقين المطالبة والبرهان الى مسائل ما والتعاريف
ما به للفاعل الى المفعول بكلمة رابعة اي الذين ساقهم الحاجة او غفلة

التهذيب م
والترشيح م

والاولى ان يراد بضم العين المهملة وهي ما حلب من اللبن بعد الضعفة الاولى فان الناقة واما انها تحلب اولا ثم ترسل البحار رضيعها ليجتمع في ثديها ثم تحلب حلبة ثانية ونفعل ذلك مرارا فالمجتمع بين الحلبتين الاولين هو الضعفة الاولى واللبن الحاصل في الحلبة الثانية هو العلالة فغيه تشبيه نفس الناقة الحلقة والطالب برضيعها والمعلم باللبن وهذا الكتاب باللبن القليل الحاصل في الحلبة الثانية لانه اقل فانه في الحلبة الاولى وفيه اشارة الى انه كان بالتماس كطلبة والحاحهم سنحه في كتب اللغة

سنحه

قوله لانه من الاشفاء ولكن ان تجعله منه بمعنى الشفاء ... مجاز لما ... الاشراف ... الشفاء المستعمل ... البلاغة ... نسخة

عليلا نسخة

وشفى العليل عن ... صح

او شائع اخر الرسالة
البرهان نسخ

اورث ثق اليه واتما بان يحمل على معنى رب ملكين لان السوق يستلزم سلوك السالك عن الطريق وحكم
ان يكون من سبق الى الذين سبقوا الى ما في البرهان فيستغني
عن التكليف والعقل المراد من عليل الطالبين مستعدهم لفهم ما في
كتابه وهو الطالب الذكي الذي لا يقنع بشيء قليل ولذا خص الارواء
بالغليل ومن عليل الشفيق الذين هم المستعدون على العطاء
جهل بسيط شبه جهله بالعلة والمرض وجهل الطالب بالعطش الذي
هو دون المرض في المنع عن الوصول الى المطلوب الاهم لم التفت
الى ما اشتهر من حيث هو ما اشتهر بل اتبعت الحق اينما كان فالحق احق
بالاتباع اي لان الحق اليق بان يتبع مما اشتهر فالفاء للتعليل و
كذا فيما بعد وجملة لم التفت الشيئ في موقع البيان علة الارواء و
الشفاء او علة كونها جالة غريبة نافعة وجلالة غريبة رابعة وعدها
او موصوفة بالارواء والشفاء فان قلت اما ان يعم ما اشتهر من
الحق كما هو الواقع او تخصيص بالباطل بقرينة مقابلة الحق فعلى الاول
يلزم تفضيل الحق على نفسه في لياقة الاتباع به وعلى الثاني
يلزم مشاركة الباطل مع الحق في تلك اللياقة بناء على ان صيغة افعل
~~التفضيل~~ يلزم التفضيل والزيادة بالوضع على المشاركة المفضل عليه
في اصل الفعل مع انه لا لياقة في الباطل قلت يختار الاول ويمنع
لزوم التفضيل على نفسه اما بناء على ان المراد من الحق والمشهور جنسهما
ولا يلزم من تفضيل الجنس على الجنس تفضيل كل فرد من الاول على كل فرد
من الثاني كما في قولهم الرجل خير من المرأة مع ان من الناس من هو خير
من كثير من الرجال كازواج النبي عليه السلام واما بناء على ان قيد الحيثية
معتبرة في كل ما اشتهر كما اشرنا فالمعنى لم التفت الى ما اشتهر لاجل
الشهارة اذ الحق احق بالاتباع به من المشهور من حيث هو مشهور
ومن البين ان اتباع الحق بلا اشتباه مشهور لا لاجل كونه حقا اليق من اتباعه
لاجل كونه مشهورا بين القوم او نختار الثاني ونمنع لزوم المشاركة
بناء على جواز ان يستعمل افعل التفضيل في اتب عدد بينهما في اصل معنى ان
الحق جيد من المشهور الباطل في وصف لياقة الاتباع لان في الحق لياقة

بالرد

بالغة ولا لياقة في الباطل فبين المرتبتين بعد بعيد كما قالوا
مثله في الله اكبر وامثاله ولم اجمد على ما ذكر في كتب القوم او انقا لها
اشتهر الجمود كما قول الاعتقاد والتابع بسبب البرد وهو ضد الذوب
ويقال جمد اي اي احكم كذا في المختار فان كان بعض لم اقم عليه فيمكن
ان يكون كناية عن عدم الاثبات وعدم الملاحظة والالتفات اليه
اصلا وان يجوز كناية عن عدم الوقوف عليه بعد الاثبات اليه بالتبع
حتى لم اقف عليه بل جاوزته الى ان اجد الحق ان كان ما ذكر باطلا و
~~ان كان ما ذكر باطلا~~ وان كان بعضه لم الكن جامدا عليه فيحمل على الشائع
فقط فح في الكلام استعارة بالكناية حيث شبه بناء الماء
الكثير الذي لا يتاثر ولا يجمد باوني برودة في المقام وشبه صعوبة
المقام بالبرودة في منع الجواز والقرينة عليها اثبات الجمود وفيه
تعريض للذين قلدوا اغنيتهم رتبة التقليد حيث شبههم بالماء القليل
المتاثر باوني برودة فيجمد ويمكن ان يحمل ما ذكر على ما ذكر ان يحمل ما ذكر
على ما ذكر انفا من الحق اي لم اقف على الحق الذي هو اصل العلم بل ضممت
اليه فوائد اخرى فلمسلك النظر الشائع اي او لمسلك جنس النظر الشائع
فلا يبقى الجمود على ما ذكر او لمسلك نظري الشائع اذ قد وسع الله تعالى
لمجلس لطفه فانسح بجنب كمال رحمته اوسع من ساحة انظار القوم و
افكارهم بل محضت النصح النصيح اضراب عن عدم الالتفات والجمود
والاولى ان يكون بطريق الترقي اذ الاضراب بدونه انما في مقام قبيل
التعليلين كما اشرنا والتمحيض كما لا محاض جعل الشيء محضا خالصا
يقال المحضه اي اخلصه والمعنى جعلت النصح النصيح محضا خالصا بحيث
لا يشوبه غيره سواء الم يكن ذلك الغير نصحا اصلا او كان نصحا غير نصيح
والتمحيص مراده ما اخذت ما هو كثير النفع واعرضت عما هو قليل النفع
وما لا نفع بعده به لان توصيف النصح بالنصيح لقصد المبالغة فيدل على
النصح الابلغ اما على طريق الاسناد المجازي كما في قولهم جد جده واما على
طريق التجريد البديعي لانه لما له ينتزع منه نصح اخر فيصح احدهما للاخر والظاهر
في قولهم ظل ظليل واحمر لا لاحمر والمخفت عن زبد الحق الصريح المحض نصح

البم وسكون اى الجيم كالعكس تحريك اللبن فى المحفنة لتأخذ
زبده والمحفنة بالكسر آلة المخض والمخيض المخوض الذى اخذ زبده
وتعديته بعن لتضمين معنى الاخذ فحاصل كلامه حركت زبد الحق الصريح
فى المحفنة اخذا عنه الزبد ولك ان تحمل المحض على الازالة الذى هو الزبد
فالمعنى حركت الزبد الحق الصريح وعلى كل تقدير ففى الكلام دلالة على
ما كتبه من الحق منقح بمرسعى وانكار كناية عن المبالغة فى السعى طرح
ما هو قليل النفع كالمخيض المحض فى الاثنين كما ذكر وان قوله تعالى
ارجع البصر كرتين الاية فقد بان ان قوله محضت من الثلاث
او يقال محض اللبن من باب قطع كما فى المختار وغيره وما قيل هو من
التمحيض وبناء التفعيل للازالة كما فى قلوبهم قشرة اى ازلت قشرة المعنى
منها ازلت المخيض عن زبد الحق الصريح فنعم التوجيه لو علم اللغة لان مجئ
التفعيل للازالة ونحوها سماعى لا يقاس عليه لذا ينسب المولفان فى سياقهم
فى امثاله الى الخطأ ولم نجد التفعيل من هذه المادة للازالة فى كتب اللغة
وانما هو بمعنى اخذ الطلق وهو وجع بطن المرأة قبيل الولادة يقال
محضت المرأة تمخيضا اى التمخيض ماخوذ من المخيض بل من المخيض او
الزبد كالطلب ما يقذفه اى او البحر الخفة وغيرها فرط اللبن
ما يجتمع عليه قبيل الطبخ وهو بعد بعيد زبدا كشغل وهو جنس يقع على
القليل والكثير ويفرق واحده عن كثيره بالتاء فيقال زبدة كثمرة
وهو جائز هنا ايضا واضافته الى الحق على التقديرين اما لانه بلكونه
مستعارا عن خلاصة الحق او بانه على ان تكون من اضافة المشبه به
الى المشبه لجلينا الى اى عن الحق الذى هو كالزبد وصراحة الحق كناية
عن ظهوره عنده او عنه اولى الالباب بحيث لا يشتبه فى كونه حقا وفى هذه
الفقرة استعارة تمثيلية حيث شبه حال نفوسه فى التنقيح كحال من يمخض اللبن
لا ضافة مع انه اعتنيها بالاستعمال كلمة مع ظرف لغو للافعال اللتين على
سبيل التنازع او مستقر حال من فاعلها والاجلاء الكناية واصله الاضلال التغير
على انه اما من غيرهم بل ان كانت عبارة عن التنقيح سواء وبناء بل
بمثل الاستخدام او حذف المضاف اى صاحب والمعنى ان كاتب عبارة عن الالفاظ

زبده الطلق بكسره اوله المضموم
ويخبره على الازالة ... الازالة
احده والبس ح

اوس

اوالسك لا يقال هذا الحكم اراد افادة العجالة لانا نقول الظاهر فيما
سبق تشبيه كتبه بالعجالة فى الخلة لا فى العجلة والتوسم فهنا زيادة
معنى هو ان تلك العجالة كانت بطلب الذكى والتوسم فانا نتوجه ذلك لو كان
المراد التقييد بمطلق الاستعجال لا اذا كان التقييد بالاستعجال الواقع
على طريق الارتجال مواتية او استى من غير تهيئة قبله ولعل مراده تشبيهها
بالاسبقية وتدريجى الارتجال بمعنى التكلم من غير تأمل وضبه الاعلام المرتجلة
الموضوعة لمعانيها العلمية بدون رعاية مناسبة بينها وبين معانيها
الاصلية ولعل فائدة التقييد بالاستعجال هى الاعتذار عما يرجى وقوعه
من الخطأ والخلل اذ الانسان محل النسيان فى كل حال لا سيما اوان الاستعجال
حال الاشتغال من له توقد فى الذكاء والاشتعال الاول من الشغل بالغين
المعجمة والثانى من شعلة النار بالعين المهملة والتوقد التهاب النار
والذكاء بالذال المعجمة حدة العقل وهو اما عطف على الذكاء او على التوقد
على التقديرين فيه مبالغة فى ذكائه حيث جعل له توقدا فى الذكاء لا فى العقل
لكن على الثانى يلزم اختلاف الاسجاع فى حركة الروى الا ان يكون موقوفة
على السكون ولعل فائدة هذا التقييد بيان ما علق عليه العجالة من قسم المنطق
من التهذيب على وجه يتضمن الاشارة الى سبب الاستعجال او الى سبب كمال
الاهتمام بتمشيط التهذيب الذى هو العلم فى اشارة الترتيب متعلق بالاشتغال
الذكى اى بقسم المنطق من رسالة التهذيب اى اطلق المنطق عليها او
وعلى انه جار بجميع ما ذكر كانه عينه وقوله الذى هو العلم صفة التهذيب المنطق
والعلم بفتح الفاء والعين الجبل واشارة الفه حسنه ولطافته اى هو
كالجبل العال فى لطافة الترتيب وحسنه يعنى كما ان الجبل حسن ولطافة
فى ترتيب حدائقه واشجاره التى بعضها فوق بعض بحيث يورث فرحا و
انبساطا فى قلوب الناظرين كذلك التهذيب حسن ولطافة فى ترتيب ابوابه
ومسائل شبكة الجنة وفيه تشبيه ابوابه بالحدائق ومسائله بالاشجار
هذا ولا يخفى انه ليس التشبيه ههنا فى مجرد حسن الترتيب
بل فيه وفى هداية الضالين عن الطريق وفى مسائله ... كالاشجار بحيث
لا تنقطع بادنى تأثير الا انه اقتصر على رعاية السجع فليصفه بها كل ذكى

الغائبة سببية او فصيحة اي اذا كان العبد موصوفة بهذه الصفات
الجليلة فليستعد وهو في اكثر النسخ من الاستعداد وهي اكثر
فائدة من حيث رعاية وعلم وفي البعض الاخر من السعادة ضد الشقاوة
وهي مشتمل لازم ومتعديا فان كان من الاستعداد او من السعادة
من الثلاثي اللازم فهو امر معروف وان كان من الثلاثي المتعدي او
من الافعال فهو امر مجهول وعلى كل تقدير فهو مسند الى كل ذكي الاول
من الذكاء بالذال المعجمة وهو الفطنة وحدة العقل كما مر والثاني
من الزكوة بالزاء المعجمة بمعنى الطهارة اي كل فطن طاهر عن خبث الغواية والضلالة
وقد ترك الثاني في بعض النسخ والبعض بها كل غبي وغوي فيمن بالشين
بالكسر بخل به ولم يعطه ولا يتعدى الى المفعول بنفسه بل بواسطة على
فان كان معروفا فالمعنى وليبخل بها كل غبي على نفسه اي باستعمالها المقصود له
لئلا يلزم التكليف بالمحال اذ البخل بعد النيل وان كان مجهولا فالمعنى وليجعل
كل غبي مبخولا عليه بها فاسناده الى كل غبي بالحذف والايصال لكونهم
مالك شيء فيه والاول هو في النسخة الاخرى التي صدر فيها كل غبي بكلمة
على والاصح اما معروف مسند الى ضمير الذكي او مجهول مسند الى ضمير
الجار والمجرور والمعنى قوله بها كل من الامرين في الفقرتين للوجوب
لاستفادة الندب والاباحة في حق المستعدين من الذكاء والغباوة على
مراتبهم لكونهم قابلين للاستفادة بها في الجملة او لاستفادة الوجوب في حقهم
بالطريق الاولى لان مدار الوجوب القدرة والمراد من الغوي الضال
فكره لاعوجاج في ذهنه غير قابل للتقويم لئلا يلزم البخل عن القابل
المستعد او التابع للقوى الشهوانية وان كان ذاكيا فان قلت
لا يجوز البخل بالمال والعلم فكيف اوجب على العلماء او على الذكي قلت
مراده في الحقيقة منعهم عن تضييع الاوقات بالاشتغال بها لا بيعها
لانها دقيقة غامضة لا يفهمها الاغبياء والعادون فان قلت فعلى
هذا يجوز البخل على الشارح حيث جعلها دقيقة غامضة لا ينالها الا الفحول
قلت ليس الغموض في انها عارضا لها من جهة اغلاق عباراتها و
تعقيدها حتى يوجه عنوان الكمال حتى يتوجه ذلك بل الغموض في ذاتها

بحيث

بحيث لا تنفتح لها بتوضيح العبارات واطنابها وفيه انه على تقدير
تسليمه في كل غبي غير مسلم في كل غوي بمعنى شامل الذكي كما عرفت المجرد الا
ان يقال ان ذلك دفع لزوم البخل فالوجه ان يحمل الغوي على المعنى الاول
اوليلاحظ عطف الغوي قبل الربط ليكون الكلام ايجابا للبخل عن الجامع
بين الوصفين الغباوة والغواية كما يؤيده ما في بعض النسخ من ترك
العاطف وهو الملائم لنسخة توصيف الذكي بالزكي لا ايجابا للبخل عن كل غبي مرة
وعن كل غوي اخرى كما يقتضيه ملاحظة العطف بعد الربط فلا يتوجه
ذلك على شيء من النسختين كما لا يخفى على اولي النهى ولئن ردها القاصرون
فسيعيدها الماهرون الواو في هذه الشرطية اما للاعتراض في اخر
الكلام او للعطف على جملة الحالية اي هذه عبارة نافعة ويعيدها الماهرون
وان ردها القاصرون او للعطف على الامر بالاستفادة بناء على انها
علة للنهي معنى اي فيجب مقاتلة الاباس عنها بسبب رد القاصرين اذ سيقبلها
الماهرون وان ردها القاصرون واللام موطئة للقسم المؤكد للحكم لكونه مظنة
الانكار وذلك الحكم اما في الجزاء على مذهب اهل العربية واما في النسبة بين الشرط والجزاء
وهو اتصال الجزاء بالشرط عند اهل المعقول كما ذكره المص في شرح التلخيص
والى ما اشار اليه الشريف هناك من ان كلا المذهبين لاهل العربية فجعل
القسم هاهنا مؤكدا اللزوم الثاني للمقدم كما هو مذهب الشارح ابلغ هنا واذلك
ان تقول بل الظاهر هاهنا هو المذهب الاول لان كلمة ان هاهنا ليست
مستعملة لتعليق المقبول بالرد بل مستعملة في ان الجزاء الازم الوقوع لي نفسه
في كل حال وزمان وان ردها القاصرون فعلى هذا فالمناسب ان يجعل
صيغة المضارع في الجزاء اما بمعنى الحال والاستقبال ويجعل السين على التحقيق
كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى سنكتب ما قالوا وفي اختيار الماضي
في جانب الشرط والمضارع مع السين في جانب الجزاء اشارة الى
انقطاع الرد المشكوك الوقوع واستمرار القبول المحقق لابتناء
الرد على الوهم والقبول على الحق وكذا الكلام في جميع ذلك في الشرطية
الثانية المعطوفة عليها لكمال اتصالها بها لكونها بمنزلة تأكيدها
ثم لا يخفى ما في هذه الخطبة من المحسنات البيانية حيث شبه العبارة بغيافة

اللام الموطئة للقسم المؤذنة كذا
هي اللام الداخلة على اداة الشرط
للايذان بان الجواب بعدها مبني على قسم
قبله لا على الشرط فهي للايذان والتنبيه
الجواب للقسم سميت مؤذنة وموطئة
لكونها في ذا كانت الشرطية مصدرة بها
دون الجواب جواب للقسم المحذوف
محذوف في عزمته والجواب جواب الشرط
هو الصحيح في الجواب انه لو هذا
وجواب القسم محذوف في عزمته ما ذكره
على ما ذهب اليه البعض ان فرجوح كما بين
في المعنى فعلى هذا لا يصح احتمال كونه
بناء على كونه لزوم الجزاء للشرط
والعربية او بين اهل المعقول
سواء حمل الكلام في اللام على المذهب
الراجح او على المرجوح تامل
لمحرره

للطلبة مع ترشيح لوازمها من الثاو اللبن وزبده من المحسنات البديعية
كالجناس بين التقليل والتعليل وبين الحق والاحق وبين الفعلين
من التمحيص والمحص وبين الاشتغال والاشتعال الى غير ذلك
مما ترى وكالمطابقة في الجمع بين الرزق والبغي والرد والقبول و
الذم والمدح وغيرها هذا وعلى انه التكلان التكلان بالضم اسم
للتوكل وهو الظاهر الجوهري في المختار وتقديم الخبر للحصر في التوكل
فيه والجملة سواء كانت اخبارا لحصر التوكل او انشاء معطوفة على
جملة التي له عطف قصة لاشتراك ~~اخبار لحصر التوكل~~
القصتين في غرض استجلاب النفع بالتجارة وقوله هذا ايضا من باب
الاقتضاب المحض بنوع مناسبة بين الكلامين المتقارنين كما ذكره
في قوله تعالى هذا وان للطاغين لشر ماب انه خير من اعان جواب
عن السؤال عن السبب الخاص لحصر التوكل ولذا حسن تصديره
بان المؤكدة للحكم كما في قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ولو كان السؤال عن مطلق السبب لم يحسن لانه مجزوم ولاجل انه جواب
سؤال فقدمت الجملة الاولى فصلت عنها لشبه الاتصال بينهما لا نعبد
ولا نستعين الا اياه ولم يعطف على جملة انه خير من اعان والاعلى غيرها فيها
لان عطفه على احدهما يقتضي كون هذه الجملة سببا خاصا لحصر التوكل
ايضا مع انها غير صالحة لذلك بل سببه منحصر في الاعتقاد والجازم بانه
لا خير ممن عداه تعالى والاعلى جملة التكلان لكمال الاتصال بينهما لانها سيقت
لتقرير حصر التوكل للتلازم بين الحصرين اعني حصر التوكل وحصر العبادة
والاستعانة فيكون هذه الجملة بمنزلة تاكيدها هو الموافق لعطف
ولا حول ولا قوة الا بالله عليها اي لا حول عن المعصية ولا قوة على
العبادة الا بعون الله تعالى **قوله** الحمد هو الوصف بالجميل حذف
قيد اللسان اما لتعميم الحمد اللغوي عن الوصف بغير اللسان
كما توصيف الله تعالى ذاته تعالى او عباده بكلامه النفسي
القديم ويؤيده ما ذكره بعضهم من ان الحمد هو الثناء والنداء
على الجميل الاختياري اذ الثناء هو الاتيان بالكلام الجميل

لفظ

لفظا كان او نفسيا كما يدل عليه قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك واما احتمال التجوز لقصد المشاكلة فتجوز
احتمال غير مستند الى دليل الا يرى ان الشعراء اذا انشدوا ما يدل على توصيف
ضيف السلطان على سبيل التعظيم من غير تكلم كانوا حامدين له في عرف
اهل اللغة مع انهم لم يصفوه الا بكلام النفس واما لان المتبادر
من الوصف هو الوصف باللسان واطلاق الحمد على غيره مجازي كما قيل
ومن ههنا يعلم انه اذا حمل لام الحمد على العهد بارادة الفرد الاكمل منه
حمد الله على الاول وحمد الرسول على الثاني او لا فرد الاكمل يصح ايضا
حمل الحمد على ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا فيه او به حمد الله تعالى على نفسه
ايضا والمراد من الوصف نفس التوصيف الذي هو من مقولة الفعل لا
يتفرع عليه اثره من الواصفية والموصوفية وغيرهما وكذا الكلام في الحمد فلا
حاجة الى ارتكاب تعميم المجاز او عموم المشترك في كل من جانبي الحمد والوصف
وكذا الكلام في امثاله ونظيره انه اذا كتب غلام زيد يعرض للغلام صفة
حقيقية هي الكتابة ويتفرع عليها صفات اعتبارية عقلية بعضها قائمة
كالكاتبية وبعضها بزيد لكونه كاتبا للغلام وباخيه لكونه بحيث كتب
غلام اخيه وهكذا الى ما لا يحصى والمراد من الجميل ما له حسن وجمال في
الشرع من الشرايع او في عرف الناس بحيث لو اسمعه المتكلم الى ممدوحه
لاستوجب الانعطاف عليه والميل اليه وهو يختلف باختلاف الاعصار
والاقوام وليس المراد ما له حسن شرعا فقط والا لخرج صفات الله تعالى
وحسن جمال الممدوح للقطع بان حسنها ذوقي لا شرعي ولا عقلا فقط
والا لخرج التصدق بجميع المال لانه غير مستحسن عقلا مع انهم كثيرا ما اوردوا
المحدود والحمد معرفا بلام الجنس اي الماهية المطلقة بمعنى لا بشرط
شيء لقصد حصر كل منهما في الاخر اشارة الى مساواتهما و
ضمير الفصل بينهما لدفع توهم كون الوصف نعتا للحمد والتوكيد
حصر المسند في المسند اليه الدال على ماهية التعريف وانما اكده
لان الماهية اهم من اي معينة اذ المقصود الاصل من التعريف تمييز
المعروف من الاغيار فاضبطه **قوله** الباء اما صلة للوصف ليس

الصلة ههنا او امثاله بمعنى الزائد المستغنى عنه في اصل المعنى بل بمعنى حرف
الجر الذي لا يراد به خصوصية زائدة على معنى وصل متعلقه بمدخوله فان جميع
حروف الجر مشترك في الدلالة على معنى الايصال المذكور فان لم تدل على
خصوصية زائدة عليه سميه او الاستعانة في الباء سميت صلة والا فتسمى
باسم تلك الخصوصية ولم يحمل على باء الاستعانة مع ايهام الكلام جوابه
الوصف لانها مخصوصة بالدخول على الالة كما تعلم في الكتابة ولعله لم يرتض
بالة اسم الله تعالى الواقعة في المحامد ولذا لم يجوز بعض المحققين الاستعانة
في باء البسملة فلا يرد انه لا تقابل بين الصلة والسببية انه من تقابل العام
بالخاص بان يراد به غير الخاص **قوله** على ان يكون الجميل الخ يعني كون الباء صلة
مبني على ان يكون الجميل في التعريف عبارة عما به الوصف الذي يتحقق في
الخارج في ضمن المحمود به وليس مراده ان معنى الجميل هو المحمود به يلزم
الدور وكذا الكلام فيما بعد ويتجه عليه ان المحمود به هو الكلام الدال على
الجميل لا نفسه **قوله** واما السببية اورد عليه بان كلام الشارح لا يحتمل
ما عدا السببية فالترديد قبيح البحث لان هذا الترديد بالنظر الى نفس
التعريف مع قطع النظر عن كلام الشارح ولا يخفى ان الظاهر بالنسبة
الى نفس التعريف هو الصلة لان احتياج الوصف الى الصلة المتممة
لمعناه اشد من احتياجه الى السبب فبعد حملها على السببية يحتاج الى
تقدير الصلة بخلاف حملها على الصلة حيث لا يحتاج الى تقدير السبب على
ان الشارح جوز في حاشية القديمة على حاشية المطالع الفرق بين
الحمد والمدح بتخصيص المحمود به بالاختياري دون الممدوح به فلا اشكال
قوله على ان يكون الخ لان المتبادر من السبب في هذا المقام
هو السبب الباعث اي المحمود عليه ويجب حمل قيود التعريف
على متبادرها ما لم يمنع مانع واما ان الداخل على المحمود به فليست
للسببية بهذا المعنى وان كان علة مادية للحمد بل لو حملت على غير
الصلة تحمل على الاستعانة فان قلت المحمود عليه هو العلة الباعثة
فيكون خارجا عن حقيقة الحمد فلا يؤخذ في حده قلت حد به هذا
التعريف لمعرفة الرسم فالداخل فيه هو التعريف به واما القيد

[illegible]

في رج **قوله** اما ان يكون الجهة بمعنى الطرز والطريقة الخ يعني ان جنس
التعظيم اسلوبا مخصوصا به هو طريقة فاضافة الجهة لامية واطلاق
الطريقة على ذلك الاسلوب بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اذ قد
اطلقها اهل اللغة على الحالة العقلية قال في الصحاح وطريقة الرجل
مذهبه يقال ما زال فلان على طريقة واحدة اي على حالة واحدة و
يمكن حمل الجهة على معنى الجانب على ان يكون اضافتها من قبيل يوم
الاحد اي الجهة التي هي التعظيم لامية من قبيل غلام اذ لا يلزم منه
وقوع الوصف على جانبه ووقوعه عليه الا ان يكون كناية ولا يخفى ان
المتبادر هو الاول ولذا اقتصر عليه **قوله** وكلمة على الخ اي داخلة على جميع
الوصف وطريقة لا نائبة داخلة على المبنى عليه اذ الشيء لا يبتنى على طريقة
بل يقع عليه وانما يبتنى على علة كابتناء الوصف على التعظيم الذي هو علة
الغائية فان المحمود عليه علة باعثة بقصد التعظيم وقصد التعظيم علة
باعثة للوصف قوله كلمة تمييزية اما من قبيل عطف مفردين بهما اسم
يكون وخبره وهو الظاهر واما جملة حالية عن الجهة ويتجه عليه ان الجهة
اذا كانت بمعنى الطريقة لا تكون على الا تمييزية فتكون حالا مؤكدة
لا مستقلة وقد تقرر في النحو عدم جواز تصدير المؤكدة بالواو
الجواب ليس الجملة الحالية مجرد كونها تمييزية فتكون مؤكدة بل كونها تمييزية
متعلقة بالاشتمال وحده او بالورود وحده على كل تقدير يكون مستقلة
لجواز الاحتمال الاخر منهما ولو سلم ان الجملة الحالية كونها تمييزية متعلقة
باحدهما فتكون مستقلة ايضا لجواز ان يكون تمييزية متعلقة بالوقوع لا باحدهما
قوله على اعتبار التضمين لا يخفى ان في التضمين طريقين احدهما جعل
الاصل نائبا والمضمن حالا وثانيهما بالعكس ولا يصح الثاني ههنا اذ
ليس الحمد عبارة عن الخبر وكذا الكلام على تقدير التقييد الذي اختاره
احدا او لم يصح ~~وقوع الحال عن الخبر وكذا الكلام~~ وهو اشارة الى كون
كلمة على ظرفا لغوا للحمد بغير نية او ظرفا مستقرا على رأي من جوز فيه
تقدير الفعل الخاص فالوجه ان يحمل على مصدره الوصف اي وصفا
واقعا على طريقة التعظيم الا ان يوجه الشارح ذلك التقدير بكون واقعة على

عطف على الاشتمال او الورود
الا يصح الاول ايضا اذ لم
يسمع وقوع الحال صح

الطريق الاول بوجوه الاول انه خال عن الكلام الماخوذ في مفهوم
الوصف فانه عبارة عن ايراد الكلام الدال على الاتصاف وذلك الكلام
معقول به من حيث المعنى ولا يخفى ما فيه الثاني ان جعل المنقض او
الاصل حالا اكثري لا كلي في باب التضمين فيمكن نعتا للوصف المشتمل
او للوارد على طريقة التعليل ومثله شايع في توجيه كلام البلغاء او ما يورد
على تثليه من لزوم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو غير جائز في السعة
لموقوع ابنا على مذهب المازني من ان اللام الداخلة على مطلق الصفات
حرف تعريف لا اسم موصول او على مذهب الجمهور من اللام الداخلة
على اسم الفاعل او المفعول انما يكون موصولة اذا اريد به فعلها معنى
الثبوت الحادث واما اذا اريد به مطلق الثبوت فهي حرف تعريف عندهم
ايضا فليحمل ههنا على الثاني كما ذكره المصنف في المختصر عند قوله جمع الاخبار الصادقة
الثالث ان المحذور انما يتوجه على تقدير ان يحتاج الى احد هذين الجوابين لا على
تقدير التضمين فان كلمة على ح تتعلق بالوصف تعلقا لفظيا باعتبار تضمنه
معنى الاشتمال او الورود واما جعل المنقض او الاصل حالا فانما هو لتصوير
المعنى لا لتصحيح التعلق اللفظي وتقديره في نظم الكلام وان ذهب اليه المصنف في
حاشية الكشاف وانه اجعله مقابلا للتقدير والى ما ذهب اليه المصنف قدم
التضمين لاستغنائه عن تكلف التقدير المحوج الى احد الجوابين والتحقيق لك
انهم ذكروا ان حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل او شبهه او معناه الحقيقي
مع معنى فعل اخر او شبهه يناسبه ويدل عليه بشيء من القرائن كاستعمال
ذلك الفعل بغير صلته المعينة في كتب اللغة كما ههنا وكتعدية اللازم وجعل
المتعدي بنفسه متعديا بواسطة حرف الجر الى غير ذلك واورد على هذا التقدير
الشريف بانه يستلزم ارادة معنيين من لفظ واحد في اطلاق واحد وهو
غير جائز عند الجمهور وان جوزه بعض اصحابه واجاب عنه المصنف بان معنى فعل
اخر مقصود من لفظ اخر مقدر هناك يدل عليه القرينة لا من اللفظ المذكور
فلا يتوجه ذلك الايراد ورد عليه الشريف المحقق بانه يستلزم كون التضمين نوعا من
التقدير والاضمار وليس كذلك بل هو مقابل له فالصحيح في الجواب
ان المعنيين مقصودان من اللفظ المذكور لكن معناه الاصلي بالذات

المعنى

والمعنى الاخر مقصود بالتبع ولا امتناع في ذلك كما في الكناية اريد بها
المعنى الكنائي بالذات والمعنى الموضوع له بالتبع للتوسل اليه وانما الا
متناع في ارادة معنيين بالذات وبالاصالة واعترض عليه ابن الكمال بان كلا
المعنيين مقصودان بالذات في باب التضمين حيث لم يوخذ احدهما للتوسل
الى الاخر كما في الكناية فقياسه على الكناية مع الفارق ثم ذكر ما هو مقصود
في الجواب وحاصله ان كون المعنى الاخر مقصودا من اللفظ لكونه بالتبع
لا ينافي كونه مقصودا بالذات في مقام الافادة اذ بين كونه مقصودا
من اللفظ وبين كونه مقصود الافادة في هذا المقام فرق ظاهر الا ترى
نظير الحكم المستفاد من عبارته فان كلا الحكمين مقصود الافادة والاعلام
للعبارة بالذات مع ان المستفاد من الاشارة مقصود بتلك العبارة
بالتبع لا بالذات ويمكن حمل جواب الشريف عليه ايضا فقد بان مما ذكرنا ان
مراده بقوله متعلق بالاشتمال الخ هو التعلق المعنوي لا اللفظي
المتبادر في مثل هذا المقام **قوله** لكن يتجه عليه الخ اي على هذا الشق الاول الذي
حمل الجملة على معنى المطابقة على التقدير من قراد ويتجه عليه لزوم صدق التعريف
على السخرية سواء احمل الباء على الصلة او على السببية اما على الاول فظاهر لان
السخرية والاستهزاء تحقير في صورة التعظيم فيكون وصفا بالجميل على طريق
التعظيم واما على الثاني فانها قد تكون بسبب فعل جميل كما نقل عنه
من ان الجميل كثيرا ما يجعلونه العلم سببا للاستهزاء اي اذا قالوا انصف بذلك
لبعد والاحق على علاه وكان هناك قرينة قصد التحقير وكذا اذا قالوا
للاستهزاء لمن تصدق بجميع ماله نصف بكل جميل على اعراضه عن الدنيا
فكل منها وصف بالجميل بسبب جميل اختياري على صورة التعظيم
مع ان السخرية ليست بحمد لا يقال هذا الاتجاه غير متوجه من اول
الامر ليحتاج الى الجواب لانه انما يتوجه اذا حمل التعريف
على مجرد التعظيم الظاهري واما اذا حمل على التعظيم ظاهرا و
باطنا كما هو المتبادر وكما نص عليه الشريف المحقق في
حاشية المطالع وغيره من المحققين فلا لانا نقول هذا الاتجاه
مبني على استعمال الشيء او وروده على طريق شيء اخر لا يستلزم

المشتق له او ورود على نفس ذلك الشيء فان البلد المشتمل على
طريق ملاطمة غير مشتمل عليها وكذا الشخص الوارد على طريقها
لا يجب ان يرد عليها وهو ظاهر فهو متوجه على كل تقدير ولذا قال
وان لم يكن على قصد التعظيم فانه صريح في ان طريقة التعظيم ظاهرا
وباطنا اعم منه بحسب التحقيق نعم يتجه عليه انه انما يتوجه لو لم
يكن اضافة الجهة مفيدة للاختصاص بالتعظيم وليس كذلك فانها
اضافة لامية بحسب الظاهر مبني التجاهل وتلك الاضافة مفيدة لاختصاص
المضاف بالمضاف اليه اي ان نفس التعظيم ظاهرا وباطنا لا يجامع الاستهزاء الا
طريقة المختصة به لا يجامع معه الا لكانت مشتركة بينه وبين غيره لا مختصة
به وهو خلاف مدلول الاضافة المذكورة وتحقيق ذلك ان الوصف بالجميل
لقولك نصف زيدا بالزهد والتقوى ان كان مقارنا بقرائن قصد التعظيم
يكون حمدا وان كان مقارنا بقرائن مشتركة بين التعظيم والتحقير ومع القرائن
تحقيق بالحمد وما اورده المحشي انما يتوجه على التعريف لو اريد با
لطريقة معنى يعم هذا الاسلوب المشترك وليس كذلك اذا
الاضافة خصها بمعنى لا يوجد في ذلك الاسلوب المشترك الصالح
لكل من التعظيم والتحقير كما في اسلوب الاخبار الدالة على
الاتصاف بالجميل الغير المقارنة بقرائن قصد شيء منهما
ولا في الاسلوب المختص بالتحقير كما في اسلوب الاستهزاء
المذكور المقارن بقرائن قصد التحقير انما يوجد في الاسلوب
المختص بالتعظيم وهو مثل اسلوب ذلك الكلام
مع قرائن قصد التعظيم فلا يصدق التعريف على السخرية
سواء حمل الباء على الصلة او على السببية لا يقال هذا الايراد
منه مبني على ما حققه في حاشية الاراب من ان معنى اللام
هو الاختصاص بمعنى الارتباط والتعلق لا بمعنى الحصر وما ذكرتم انما
يتم على الثاني لانا نقول تحقيقه مردود باجماع ائمة النحو على معنى الاختصاص
الحصري والتسليم فلا نسلم التبادر هنا ولو كان حصرا اضافيا بمعنى ان تلك
الطريقة لا توجد في شيء من صور التحقير وكيف لا وقد سبق هذا القيد لاخراج

فرض فيه قصد التحقير كما في الاستهزاء فانه اسلوب هذا الكلام مع قطع النظر عن القرائن صح

السخرية

السخرية وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادرة موقوف على ملاحظة المعنى
الحصري في الاضافة بهذا **قوله** اللهم الا يراد بالجميل الخ اي لا يندفع هذا الا
الا باحد الجوابين فلا يرد انه يوجب انحصار الجواب في الاول فيناقض امكان الجواب
الثاني وقد عليه بما له لكنه يدل على انه لا يندفع على تقدير بعض الجواب الاول المبني
على كون اضافة الجهة لامية كما لا يخفى ولعله لاجل ان بعض افراد الاستهزاء وصف
بالجميل من حيث هو جميل كما اذا قيل للمستهزئ من يتنعم على الفقراء ويبرئهم انعم على
الفقراء اعلى شأنه من الله تعالى بمعنى انه متصف بشيء جميل هو الانعام لكنه لا يتقي
الله تعالى وانما يندفع بالسببية لما نقل عنه ان الجميل من حيث هو جميل لا يكون
سببا باعتبار الاستهزاء وانما يكون باعتبار من حيث انه شيء لا يعبأ به عنده
الوصف وان كان جميلا في الواقع فاذا قيد الجميل المحمود عليه بقيد الحيثية على
ان يكون تلك الحيثية تعليلا للسببية او للوصف بسببه افاد ان الوصف
انما وصف بذلك الجميل لكونه جميلا في نفسه فيخرج صور الاستهزاء انما نقل
فيه بحث من وجوه اما اولا فلان هذا الجواب انما يبنى على حمل الجميل على ما
هو جميل في الواقع كما هو المتبادر فيخرج عن التعريف المحامد بسبب جميل
زعم الواصف واما على جميل عند الواصف وان لم يكن جميلا في الواقع فلا
حاجة الى قيد الحيثية الا ان يختار الاول ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان
المراد منه وان كان جميلا في الواقع الا ان التعليل بالحيثية المذكورة مخصص
ذلك الواقع بما هو واقع في اعتقاد الواصف وان لم يكن واقعا بحسب نفس
الامر لان علة الوصف هو كونه جميلا في اعتقاده او يختار الثاني ويمنع
الاستغناء عن قيد الحيثية بناء على ان الشخص قد يجمع بين ما هو جميل عنده
غير جميل بغرض الاستهزاء واما ثانيا فلان اخراج الاستهزاء باعتبار الجميل
يوجب الاشتراك فيسهم على جهة التعظيم المسوق لاخراجه واما ثالثا
فلان الاستهزاء قد يكون بالجميل الموصوف به من حيث جميل كذلك قد يكون
بسبب الجميل من حيث هو جميل كما اذا قال الجاهل المجالس المستهزئ العالم
الفقير بسبب علمه الجميل عنده هو يعطي وينعم على كل فقير فالانجاز لا يندفع
على تقدير السببية ايضا لا يقال ذلك الاستهزاء بسبب الجهل القبيح
لا بسبب العلم الجميل لانا نقول المراد بكل ما به الوصف اما به سبب الوصف

ما هو من اوصاف المحمود لا ما هو اعم من اوصاف الوصف اذ المعنى هو
الوصف بانه في بالجميل والايبح تخصيص المحل بسبب المحمود عليه والتعظيم
القائم بالواصف اقرب سببا من المحمود عليه من البين ان ليس هناك شيء
اوصاف ذلك العالم ما يكون باعثا للمهمل ما عدا علم الجميل عنه الوصف
والا لم يكن محمودا على ان الفرق بين الجميلين في هذا الباب من غير فارق
فاما ان يندفع الاتجاه به على تقدير الصلة ايضا ولا يندفع به على تقدير الاختيار
ايضا كما لا يخفى **قوله** او يراد من طريقة التعظيم الخ اي الطريقة العقلية
التي هي التعظيم فالاضافة بيانية من قبيل شجر الاراك وكون التعظيم اسلوب
الكلام طريقة باعتبار انه يسلك فيه الواصفون وهذا الجواب صحيح على تقدير
ان يحمل التعريف على ارادة التعظيم ظاهرا او باطنا كما هو الظاهر او على ارادة
الباطني مطلقا سواء كان مقارنا للظاهري ام لا اذ ليس شيء من افراد الاستهزاء
مشتملا او واردا على التعظيم الباطني ولكن في صحته على تقدير ان يحمل على ارادة
مطلق الظاهري سواء مقارنا بالباطني ام لا او على مطلق التعظيم ظاهرا او با
طنا او جامعا بينهما اشكال اذ قد يتفرد المستهزئ به لا عليه والا لم يكن
استهزاء الا على سبيل اخر بعد هذا الاستهزاء لم يشتمل ولم يرد الا على
اظهار العظم فلا يخرج من التعريف بهذا الجواب **قوله** واما ان يكون بمعنى
العلة لان الجهة من الوجه المستعمل تارة بمعنى العلة كعدة من الوعد وتلك
العلة على تقدير الاضافة البيانية هي التعظيم القائم بالحامد او على تقدير
الاضافة اللامية هي المحمود عليه القائم بالمحمود ولكن حمل الجهة على معنى الطريقة
اظهر الذي افاده **قوله** دلالة على ان بينه الظاهر من كلامه انها متعلقة بدالا
على اعتبار التضمين او التقدير ايضا وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان
تتعلق بنفس الوصف على ان يكون بمعنى لام التعليل كما في الشكر والحمد
على ما معه بكم واما ثانيا فلانه يجوز تعلقها بالاشتمال او الورود ايضا
وبه يخرج الاستهزاء ايضا لانه لا يشتمل ولا يرد على نفس التعظيم ولا
على علة الموجبة المبادرة الا ان يقال معنى الانباء النسب بمعنى
العلة لان انبا الشيء على علة اظهر واشهر كما بها واما على تقدير
الاضافة البيانية فظاهر واما على تقدير اللامية فلان المحمود عليه علة التعظيم

اول

اولا وبواسطة علة للوصف كما لا يخفى مع ان تعلقها بالاشتمال على
المحمود ~~عليه لم تدل عليه بخلاف ما اذا تعلقت بـ~~ تقدير اللامية يوجب عدم
صدق التعريف على المادة التي لم تشتمل على المحمود عليه ولم تدل عليه بخلاف
ما اذا تعلقت بالانباء اذ الانباء عليه قد يكون بدون دلالة عليه
كما لو رد عليه كما اذا وصف زيد الجيش بالجمال وعراقة النسب لاجل
منع مكروه عنه ولكان ذلك الوصف لا يشعر بالمحمود عليه الذي هو منع
المكروه بوجه من الوجوه فانه حمد جميل وليس يشتمل على ذلك الفعل
الجميل لكنه مبني ووارد عليه في الواقع لكن تعلقها بالورود ينافي
حمل الجهة على ما يطابقه كما ان تعلقها بالانباء يناسب حملها على معنى
العلة وله اختصاص بها **قوله** والاضافة بيانية اي سواء كان الجميل عبارة
عن المحمود به او عليه كما يقتضيه سوق كلامه وعلى التقدير بن يخرج الاستهزاء
به اذ المعنى وصف مبنيا على علة التي هي التعظيم والاستهزاء ليس مبنيا على علة
التعظيم ثم ان التعظيم ان حمل على الظاهري فهو علة للوصف باعتبار
وجوده الذهني والخارجي جميعا فان التعظيم الباطني اعني اعتقاد عظمة
الموصوف علة للوصف بحسب الخارج كما ان قولهم قعدت عن الحرب جبنا وكذلك
التعظيم الجامع بين التعظيمين ظاهرا وباطنا فيكون باعتبار جزئه
الظاهري علة باعتبار الذهن وبجزئه الباطني علة باعتبار الخارج لا يقال ان التعظيم
الظاهري عين الوصف لا علة لانا نقول اظهار العظم قد يحصل
بافعال الجوارح كتقبيل اليد والقيام بين يديه كما يحصل بالوصف
فله طرق واسباب والوصف من جملتها ولا يكون طريق الشيء وسببه
عين الشيء المسبب فان قلت فعلى هذا كان اعم من الوصف بحسب
التحقق فلا يكون علة له اذ العلة يجب ان يكون مساويا او اخص
من المعلول مطلقا قلت ليس العلة ههنا مطلق التعظيم الظاهري بوجه
لا يتوجه ذلك بل التعظيم بطريق مخصوص وهو ليس اعم منه الانحصار
في المساوي والاخص انما يتم في العلة الموجبة المستلزمة بناء على ان
الاستلزام المخصوص من لوازم الاستلزام والاتم ذلك في العلل
ان قضية الغير المستلزمة كالعلة المادية المحققة قبل المعلول العلة

على فعل ام

الاشتمال والورود باعتبار خصوص المناداة بجامع

فقط فانه علة غائية بحيث لا يقصد بالوصف الا حصوله في الخارج واما ثانيا فلا ان يكون معلولا للوصف باعتبار الوجود الخارجي فلا يرد ان امر العلية بالعكس في الخارج على التعظيم ظاهرا او باطنا فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني صح صح

هو الوصف بكلام مخصوص صح

بل ما دل على ام

الغاية فان علتها باعث رتصورها وذلك التصور كثيرا ما يكون سابقا
على وجود المعلول بزمان كثير وبالجملة وذلك [illegible] الانحصار غير مسلم
في الاغراض التي هي العلل الغائية الاترى ان الغرض تاديب
الغلام باي وجه كان ومع ذلك يكون ملاحظة علة للضرب لحصوله
بهذا الطريق لحصوله بغيره فليتأمل ثم انه لو كان المحمود عليه علة للتعظيم
والتعظيم علة للوصف المخصوص كان كل منهما علة ناقصة للوصف
ولا باس في توارد العلل الناقصة على معلول واحد شخصي الذي
يجتمع فيه العلل الاربعة فلم يتجه عليه ان يقال على تقدير السببية يلزم
توارد العلتين على الوصف الواحد الشخصي ثم لو كان المحمود عليه
الوصف الواحد الشخصي نعم لو كان المحمود عليه علة غائية بمعنى الباعث
المستقل كالتعظيم للزم التوارد المستحيل هنا على ان كلا من
الغرضين المستقلين مع باقي العلل والشروط المعتبرة معه
علة تامة مستقلة كما ذكره في حاشية الاداب لكن المحمود عليه
[illegible] ليس علة غاية للوصف بل عليته له ابعد من علية التعظيم لكونه
علة العلة ولذا عبر عنه بالسبب وعن التعظيم بالعلة واعلم ان
المتبادر من الاضافة على تقدير حمل الجهة بمعنى الطريقة هو
الاضافة اللامية وعلى تقدير حملها على العلة هو البيانية ولذا
قدم البيانية هنا وعكس الامر فيما سبق [illegible] وهو انه ان اراد
البيانية المصطلحة عند النحاة فانما يصح اذا حمل التعظيم على معنى
يعم الظاهري والباطني او خص بالباطني [illegible] ليتحقق تعظيم ليس
بعلة اذ الباطني قد لا يكون علة الوصف واما اذا خص بالظاهري
او بما هو تعظيم ظاهرا او باطنا فلا اذ كل تعظيم ظاهري علة غائية
لقول او فعل فيكون [illegible] اخص من العلة وان اريد اللغوية
المحققة فيما يكون المضاف اليه مبينا للمضاف ولو كان [illegible] اعم كيوم
الاحد فلا يصح مقابلتها للامية ايضا كما تقرر في النحو وسنذكره
ايضا الا ان يختار الاول بان الظاهري قد يحصل في ضمن الكلام
المسوق لغرض اخر فيكون فائدة مترتبة على السوق لا علة له لانه

الذي هو توارد العلتين التامتين م

على اللامية م

البيانية م

مطلقا م

لانها لامية م

كما سيذكر في الاضافة عند بيان الكلام م م

حيث

حيث وجوده الذهني لانه ليس بغرض هناك والا من حيث الخارجي لانه
متأخر عنه بحسب الخارج والعلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول والمختار
الثاني بحمل اللامية فيما بعد على ما عدا البيانية اللغوية بقرينة المقابلة
قوله او اللامية اي بمعنى [illegible] تقدير الاضافة اللامية لا يجوز حمل الباء
حصوله في الخارج فهي الوصف على السببية على ان يراد بالجميل المحمود
عليه لان علة التعظيم ان حملت على علة حصوله في الخارج فهي الوصف
فيلزم ابتناء الشيء على نفسه وهو باطل وان حملت على علة قصد
تحصيله فهي انما تصلح [illegible] المحمود عليه فان كان [illegible] اشتراط المحمود
تبعد المحمود عليه فلا يصدق على كثير من المحامد والكل فاسد اللهم
الا ان يختار الثاني ويجعل التكرار للتنبيه على ان سببيته للوصف بواسطة
عليته لقصد التعظيم فيكون اطنابا لفائدة كما في عطف التبجيل والا
غير بما في هذا العطف من الاختلال لانه يوجب تسلط قوله على
التقديرين على هذا المعطوف كما تقرر في النحو وليس التقدير ان
المذكوران عبارتين عن مجرد كون الباء صلة وسببية مطلقا كما عن
ذلك مقيد ليكون الجميل عبارة عن المحمود عليه في الثاني وبه في الاول
فهذا العطف على التقدير الثاني يوجب ان يكون الجميل عبارة عن
المحمود عليه وبه معا وهو يوجب التناقض بل لو سلم انهما عبارتين
عن مجرد ذلك فهذا العطف يوجب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به
على تقدير السببية وهو فاسد اذ المحمود به هو ما به الوصف لا سببه
وهو ظاهر اللهم الا ان يعمم السبب من الباعث وغيره وما به الوصف
سبب في الجملة لكونه علة مادية فيندفع الثاني والجواب عنهما ان هذا
العطف ملحوظ قبل الباء بربط ليتسلط التقدير على احدى الاضافتين
لا على كل منهما فلا محذور الا ان كون الجهة بمعنى العلة مع الاضافة البيانية
صحيح على كلا هذين التقديرين فتأمل قوله ليشتمل التعريف الخ اي اذا
كانت الاضافة لامية تحمل على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به فيشتمل
التعريف على ذكر المحمود به وعليه جميعا فان علة التعظيم هو المحمود عليه
وما به الوصف هو المحمود به او يراد وحسن التعريف لان في مقام

على المذكور بالجميل السبب يلزم حذف
احد العبدين وان كان غير ملزم م

فان المقصود التسلط على المعطوف عليه
يجب تسلطها على المعطوف م

عن المحمود به في الاول [illegible] نسخ

الحمد اربعة اشياء لكن اراد استعمال التعريف عليها زاده خمسة
وهي الحامد والمحمود به وعليه بخلاف ما اذا كانت الاضافة لجنس
بيانية ح او حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى الاضافتين
فانه لا يشتمل في هذه الصورة الا المحمود به او عليه فقط وما قيل الا علم
الوصف عبارة عن الاتيان بما يشعر بالتعظيم وقوله بالجميل على تقدير
الصلة محمول على التوكيد او التجريد فعلى تقدير السببية يشتمل عليها
ايضا سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى الاضافتين
او على معنى العلة مع الاضافة البيانية فوهم جلي لان الوصف
هو الاتيان بما يشعر بالاتصاف سواء اشعر بالتعظيم او التحقير
ولذا قال الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا دلالة
للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث ولا معنى لاشتمال
التعريف على شيء بدون الدلالة عليه كما انه لا معنى للحمل على التوكيد
او التجريد بدون الدلالة عليه قبل ذكره اذ التوكيد اعادة المدلول
الاول والتجريد للتحذر عن التكرار في الافادة واذ لا دلالة فلا توكيد
ولا تجريد نعم هناك اضمحلال العام المفهوم في ضمن الجميل الخاص
لكن لا يسمى بدون الدلالة عليه توكيدا او لا تجريدا وان ذهب المحشي
الى مثله ولو سلم فهو اصطلاح اخر لا يجري ههنا ولعل مراد المحشي من
بيان الاشتمال الموجب لحسن التعريف جبر نقصان افادة صرف الجهة
عن معناها الظاهر الذي هو معنى الطريقة وصرف اضافتها عن ظاهرها التي هي كما اشار م
البيانية فيكون الاحتمال الاخير من الاحتمالات الظاهرة ههنا ولو من حيث
المعنى وان كان بعضها اظهر من الاخر على وفق مراتبه وذلك كله لا يخفى
عليه ان اريد بسرد الاحتمالات الظاهرة فالاخير ليس منها وان اريد بسرد مطلق الاحتمالات
فههنا احتمال حمل الباء على الملابسة فيكون الجميل اعم من المحمود به
وعليه لملابسة الوصف لكل منهما وحمل الجهة على النفقة برين بمعنى الباب ٧ علم
وغيرها لكن كون هذه الاحتمالات غير ظاهرة مما لا يخفى قوله ثم
عطف التبجيل الخ شروع في بيان فائدة الاطناب وكونه عطف تفسير
يحتمل التعظيم ان يكون كل منهما بمعنى التعظيم بمعنى التعظيم الظاهري

فههنا احتمالات اخر يحتمل الكل
من المردد بين اما الترديد الاول
فلانه يجوز ان يحمل الباء على مطلق
الملابسة فيكون الجميل اعم من المحمود به
ومن المحمود عليه بناء على ان الوصف
[illegible] منه

مقارنا

مقارنا للباطني اولا وبمعنى التعظيم الباطني مقارنا للظاهري اولا
بمعنى التعظيم ظاهرا او باطنا وهو الظاهر المتبادر من المستفاد من
كلام الشريف في حاشية المطالع والحق ان مراده بالعطف التفسير
على الاخيرين ولذا لم يورد البحث الاتي من هذين البحثين على الاحتمال
الاخير من الشق الثاني على نحو ما اورد بالسخرية على الشق الاول
ويتجه على الرابع انه يستلزم ان لا يتحقق الحمد اللغوي بالكلام النفسي
الا ان يكون اطلاق الحمد عليه مجازا كما قيل يصفون او على الاخيرين يلزم
خروج عن التعريف لانهم يعتقدون عظمته وجردته وان لم يعتقدوا
اتصافه بما يصفونه به وانما يتجه ذلك على ما ذكره الشريف في حاشية المطالع
من ان الوصف اذا خالف افعال الجوارح او كان عاريا عن مطابقة
الاعتقاد لم يكن حمدا بل استهزاء او سخرية في وجه الى ما ذكره الشارح هنالك
من ان المراد باعتقاد الاتصاف لازمه الذي هو اثبات التعظيم الباطني
او الى ما قيل ان استهزؤا وان لم يعتقدوا اتصافه بالمعاني الحقيقية لا
لفاظهم لكنهم يعتقدون اتصافه بالمعاني المجازية التي قصدوها
هنالك وما اورده الشارح هنالك عليه بانه خلاف الواقع فليس كما
اذ لا يجوز اخلاء الالفاظ عن المعاني الحقيقية والمجازية فاذا امتنع
الاول تعين الثانية ثم يرد عليه ان الوصف بما يكون انشائيا لا يجري
فيه مطابقة لاعتقاد والوصف كما لا يجري مطابقة للواقع الا ان
يقال المراد اعم من مطابقة نفسه للاعتقاد كما اذا كان خبرا او عن مطابقة
لازمه الذي هو عظمة الموصوف عنده ان كان انشاء او وصفا تقييديا
واعلم ان الباء في قوله بالجميل ان كانت صلة فذلك القيد لاخراج الذم بالقبيح
وان كانت سببية فهو لاخراج الوصف بسبب القبيح وما كان او سخرية
بسببه وقوله على جهة التعظيم لاخراج جميع افراد السخرية او ما فيها لاخراج
المدح عن التعريف كما في مدحت اللؤلؤ على صفائها اذ ليس التعظيم من
العظمة بمعنى الكبرياء والا خرج به كثير من المحامد بل من العظم كالكبر زنة
ومعنى فانهما بكسر الفاء وفتح العين وهو اعم من الكبرياء كما في
قولك لكل عظيم جهة اظهار عظم مرتبة الملوك على مراتب الا[...] الصالح

الاعتقاد وذلك التعظيم مع انه ليس بحمد الذي اراد المص والشارح
تخصيصهما بالاختياري مع حمل الباء على السببية يخرج به المدائح التي
لم تكن بمقابلة نعمة **قوله** رعاية للسجع فيه بحث اما اولا فانا نمنع عطف
التفسير لو كان التبجيل اظهر واشهر منه والامر بالعكس واما ثانيا فلانه
لو فرض منه الايضاح لا غير فلا يعلل بمثل رعاية السجع واما ثالثا فلو سلم رعاية
السجع لا يقتضي التفسير بالعطف لجواز التفسير بعطف البيان او البدل او التأكيد
اللفظي بل لا يقتضي تفسيرا لحصول البيان فيه على جهة التبجيل ويمكن دفع
الاول والثاني بان حرف العطف يستعمل في معنى حرف التفسير مجازا فيجوز
ان يحمل على عطف البيان كما هو الظاهر او على البدل كما في علم النحو فرعاية السجع
ناظرة الى الاول والتقرير والتأكيد ناظرة الى الثاني وقد تقرر ان عطف
البيان قد يكون لغير الايضاح كالمدح كما ذكره المص في المطول فيندفع الثاني وانه
لا يجب ان يكون اوضح من المتبوع لجواز حصول الايضاح باجتماعهما على انه
انما يجب فيما كان الغرض الايضاح وههنا الرعاية فيندفع الاول ويمكن دفع الثالث
بان الرعاية واشباهها من الاغراض والنكات لا توجب الا العطف بل لا بد
فلانه قال عطف تفسيري لا بمعنى التعظيم اشارة الى تكرار رعاية الحمد فيندفع الاعتراض
والتقرير والتأكيد بمعنى التقوية اي ما مبنية على ان ذكر التبجيل المرادف
للتعظيم بعد ذكره يرفع احتمال ان لا يراد بالتعظيم معناه الحقيقي فيقويه و
يجعله متقررا ثابتا في ذهن السامع وانما احتيج الى التقرير والتقوية دون التحقيق
اما باعتبار ان المتبادر من الحمد هو التعظيم او باعتبار ان قيد الجميل سوق لاخراج
الذم لا لاثباته به وبين الحمد وفيه التعظيم لاخراج الاستهزاء لان كل
حمد في الصورة فاحتاج اخراجه الى زيادة اهتمام وانما قدم احتمال عطف
التفسير لانه اشارة الى ان التعظيم والتبجيل مترادفان والاليق بالمتن
ان يحملا على معنى واحد يتحقق ان عطف احد المترادفين على الاخر كيف يكون
عطف تفسير ولا بد من المغايرة بين التفسير والمفسر الا ان يقصد بالتبجيل
المسمى بالتبجيل فيتعين ان يحمل التعظيم على الحقيقة والتبجيل على المجاز فيكون كل
قوله وفيه نظر الظاهر انه معارضة تحقيقية في دعوى ان المراد بالجميل في تعريفهم
الاختياري بان يقال لا يجوز ان يراد ما هو الاختياري والا لزم احد الامرين

اما

اما تخصيص المحمود به بالاختياري مع عدم صحة قولك كذا ذكره المص في حاشية
الكشاف واما عدم صحة المقابلة بين القولين في كلامك والا وجب ان يكون
نقيضا شيئهما وابطال التحرير الشارح باستلزامه احد الامرين او
معارضة تقديرية في دعوى صحة التحرير المذكور ضمنا بان يقال لا يجوز التحرير المذكور
من الشارح الا انه ان يكون المراد من الجميل المحمود به او المحمود عليه وكلا
فان الاول يلزم تخصيص المحمود به مع عدم صحة القول المذكور وعلى الثاني
الثاني يلزم عدم استقامة المقابلة بين الاقترانات الشرطية انه لو صح التحرير
المذكور فاما ان يلزم التخصيص او عدم الاستقامة وكل منهما باطل وكذا
الملزوم بهذا **قوله** وهو غير مشهور بينهم والسبب المشهور فكانه عن ابطاله
ومالم يكن يبطلانه دليل غير كونه خلاف المشهور فلذلك رح ان يمنع بطلانه
بناء على انه لم يلتفت الى ما اشتهر الذي جوز ذلك القول في حاشية المطالع
ولعل المحشي لهذا اضم اليه قوله مع ان ما ذكره المص ايضا مع انه يلزم ان
لا يصح قوله كذا ذكره المص في حاشية الكشاف لان ما ذكره المص هناك
في حق الجميل المحمود عليه لانه في صدد تعريف الزمخشري للحمد بانه الثناء
على الجميل واقول ذلك التخصيص بحث والا يلزم ان لا يكون قولنا الحمد لله
حمدا لان استحقاقه تعالى للحمد ليس باختياري لانه لا يتوقف على وجود المحامد
والا على ما يوجهه من الفعل الجميل بل يكفيه اعلامنا الازلي كونه محمودا
بفعل جميل ازلي غير اختياري لله تعالى صفة ذاته تعالى كالكلام القديم الذي هو يقتضي
الحوادث ويدل على ثبوت ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة الفاتحة واشتبه المص في
المطول من ان لله تعالى استحقاقا مطلقا والتنبيه على علة الاستحقاق قيل
الحمد لله رب العالمين ولا يخلص الا بان يندرج استحقاق المحامد في الجميل
الاختياري اما بان يعم الاختياري ما هو بمنزلته او يحمل الاختياري على معنى الاعم
يكون فلا يحتاج الى احداث واليمين مشتركة بين الجليلين وبعد ذلك يتجه عليه
ان ذلك التخصيص يستلزم خروج الوصف بشرافة النسب وحسن
اللقاء واشباههما من الاوصاف الضرورية التي لا يجري فيها احداث ويمين تكون
مستغرقا مع ان ذلك الوصف حمد فيها اذ الظاهر بسبب فعل جميل فالحق
ان القول بتخصيص المحمود به بالاختياري ولو بمعنى الاعم بحث **قوله** اللهم الا ان يحمل

بل مم
ما ذكرنا مم
ذاتا او استحقاقا مم

جواب عن الثالث على وجه يتضمن الجواب عن الاول فان قوله واجراء
خلاصته الا بمعنى انه اختار الشق تخصيص المحمود به ايضا لئلا يبطل ذكره الذي صح
المص في تخصيص المحمود عليه لان خلاصته جارية فيه بان يقال الحمد ثناء للفعل صفته صح
وهو بالاختيار فلو لم يخصص لكان حكم الدليل متخلفا عنه فيكون باطلا ومن
غفل عنه جعله جوابا عن الثاني كونه من اوضاع الحمد واو ذكره في تعريف
الحمد وليس كذلك بل العلة ما اشتهر بينهم من ان المحمود عليه يجب ان يكون
فعلا اختياريا والذات ... اشار الى ضعفه بتصديره بكلمة اللهم فان معنى
التصدير بها اللهم لا تعذبني بما اقول ثم الصواب ان تحذف ثنية الخلاصة
كما ذكر في حاشية الاداب قوله لا على دعوى العينية اي بحسب
الذات وهي لا تنافي المغايرة الاعتبارية الكافية في التشبيه المدلول
عليها بالكاف فان ما ذكره المص يغاير نفسه باعتبار انه مدلول الالفاظ
الشارح وبهذا القدر صح التشبيه والتفضيل على نفسه كما في مسئلة
الكحل ومن هذا القبيل ادوات التشبيه المستعملة في مقام التمثيل لثبوت
المغايرة بين المثال والممثل باعتبار الكلية والجزئية وان كانا متحدين
بالذات فمحل هذا الكون مراده من التشبيه معنى التنظير الذي هو تشبيه احد
المتغايرين بالذات بالآخر **قوله** لم يستقم مقابلة القول الاخير لهذا القول
لرجوعه اي لرجوع هذا القول الى القول الاخير او لرجوع القول الاخير الى
هذا القول لكن الظاهر هو الاول اذ اللائق رجوع المجمل الى المفصل
والمتعرض في القول الاخير بكل من المحمود به والمحمود عليه واقتصر في هذا القول
على الثالث فكان مجملا بالنسبة الى القول الاخير هذا ووجه الرجوع ان
الجميل المعمم في القول الاخير هو الجميل المحمود به اذ لو حمل على تعميم المحمود عليه لكان
منافيا لقوله الآن انه يجب في الجميل المحمود به الذي هو في هذا القول اعم
من الاختياري وغيره ايضا والا لكان تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري
دون الجميل المحمود به من غير مخصص من الشارح وهو باطل فكان قال بهذا
القول تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري مع تعميم الجميل المحمود به كالقول
الاخير وان اختلفا بالاجمال والتفصيل ولذا قال بالحقيقة اي في ذاتهما و
اقول يمكن الجواب بوجوه الاول ان عدم الاستقامة انما يلزم لولا التعميم المذكور

فقط نعم يرد عليه ان خلاصته انما
تجري فيه لو كان على تقدير الفعل
عنوان الجميل او صح م

ن

في القول الاخير تعميم الجميل المحمود به وهو وهم بل الظاهر من سوق الكلام انه
تعميم للجميل المحمود عليه واشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان الحمد
والمدح مترادفان باعتبار تعميم كل من المحمود عليه والممدوح عليه اي قوله
وقيل المدح الخ اشارة الى ترادفهما باعتبار تخصيص كل منهما ولهذا قال
الشريف المحقق في حاشية الكشاف ان مراد صاحب الكشاف من قوله الحمد والمدح
اخوان انهما مترادفان اما باعتبار تعميم كل من المحمود عليه والممدوح عليه بغير الاختياري
واما باعتبار تخصيص كل منهما بالاختياري وعلى الاول يكون المقام المحمود
حقيقة وعلى الثاني يكون الله تعالى الممدوح مجازا وبالجملة ان حمل القولين
الاخيرين على القول بالترادف بينهما تارة بتخصيص كل من المحمود عليه والممدوح
عليه وتارة بتعميم كل منهما على وفق ما ذكره الشريف وما ذكرتم من كونه منافيا
لقوله الا انه الخ انما يلزم لو كان هذا القول الاخير ايضا وهو ممنوع بل الظاهر انه
لما رجح الشارح بعد نقل الاقوال الثلثة محاكمة بينها انه من كلام هذا
القائل يلزم التناقض لو لم يكن معناه الا انه يجب ان يكون المحمود عليه المذكور فانما صح
في الجملة الحمدية فعلا اختياريا وانما ذكره القائل اشارة الى القدح في قول
القائلين بتخصيص المحمود عليه بالاختياري بان لا دليل لهم على هذا التخصيص
سوى انهم وجدوا المحمود عليه في موارد ذكره في الجمل الحمدية اختياريا وهو
لا يوجب اعتبار الاختيار في ماهية الحمد اذ قد لا تشتمل الجمل الحمدية على ذكر
المحمود عليه فالحكم بوجوب كونه قال نعم يجب كونه اختياريا حيث ذكر في الجملة
الحمدية لكنه لا يوجب اعتبار الاختيار في مفهوم الحمد ان لو سلم
جميع ذلك فانما لا يستقيم المقابلة لو كان باعتبار المغايرة في المآل
وهو ممنوع لجواز ان يكون ايراد القول الاخير باعتبار مقابلته للقول
الاول من جهة ان القائل الاول الذي هو المص حمل الجميل في التعريف على
المحمود عليه استغنى عن اعتبار زائد يخرج المدائح حيث خصص الجميل بالا
ختياري وان القائل الاخير حمل الجميل في التعريف على المحمود به فاحتاج
الى اعتبار قيد آخر لاخراج المدح وذلك بان يحمل لام الحمد في القول
الاخير على العهد اي الحمد المعهود المعروف بالتعريف المذكور بتعميم الجميل
الاختياري وغيره لكونه عبارة عن المحمود به لكن الجميل المحمود عليه يجب ان يكون

واشارة بادراج الوجوب الى بطلان القولين
الاخيرين فلا تكرار الثاني لو سلم صح

اختيارياً جميع محامده كما يقتضيه اعتباره في
مفهوم الحمد مما لا دليل عليه فكانه صح م
المقابلة صح

اختيارا بالبديهة الثالث ان الظاهر انه اشارة الى ما ذكره الشريف المحقق
في حاشية المطالع حيث عرّف شارح المطالع الحمد بعين ما عرّفه الشارح
وقال الشريف هناك ثم الجميل ان تناول الاختياري وغيره كالرقة مثلا كان
الحمد مرادفا للمدح والتحقيق عليه انه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها على ذلك وان خص بالاختياري وحده لزم ان لا يكون ثناؤه تعالى بالوصف
بازاء امر اختياري هو المحمود عليه نعمة او غيرها فتخص الحمد بالفاعل
المختار دون المدح او يجوز فيه ان يكون الممدوح عليه كالممدوح به غير اختياري
انتهى فنقول الحق ان مراد الشارح هنا تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري
على وفق ما ذكره المص وان المقابلة موجهة باحد الوجوه الثلثة وتحقيق
مراده ان هذا التعريف مشهور فيما بينهم والظاهر من اب القصد في تعريف
الشيء على المدايح التي يتبعت بحمد لما اشرنا فاراد الشارح المحقق
اصلاح الجمل الباء السببية وتخصيص الجميل بالاختياري بدليل المص فمن حمل
مراده هنا على تخصيص الجميل المحمود به مع حمل النقل عن المص على
الشبه ليصح المقابلة فقد غفل **قوله** وايضا كون الجميل صفة
للفظ الفعل وكل ما هو صفة للفظ الفعل فهو اختياري يعني ان الاختيار
لازم معناه ينتج من غير المتعارف انه صفة لما هو اختياري
وتضم الى النتيجة كبرى هي قولنا وكل ما هو صفة لما هو اختياري
يراد به الاختياري ينتج من القياس المتعارف ان الجميل
يراد به الاختياري فمنع صغرى غير المتعارف هنا مستندا بجواز
كونه صفة للنعت الاعم من الفعل لكونه صادقا على الصفات
الذاتية والفعلية او صفة للشيء الاعم من الكل لانه كما يصدق
على مطلق الصفات والنعوت يصدق على الذات المنعوت
وليس هذا المنع منه مجرد احتمال عقلي لا يلتفت اليه في امثال هذا
المقام بل المنع المستند بكل من هذين السندين احتمال ناشئ عن دليل
اما جواز كونه صفة للنعت فلانه اذا اخص الجميل بالفعل فان كان
محمودا به لم يكن الوصف بصفة ذاتية جميلة حمدا وان كان محمودا
عليه لم يكن الوصف بالجميل بازاء صفات ذاتية حمدا مع ان الكل حمد

وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمد له
وقد يجاب بانه متناول لها لكنه محمود به
ولابد هنا من اعتبار قيد زائد وهو
ان يكون ذلك صح

اما

واما جواز كونه صفة للشيء فلانه اذا لم يكن صفة للشيء بل للنعت
يلزم ان لا يكون اسلوب الجملة كعدم خلق موانع الاسلام والعبادات
محمودا عليها الا بتأويلها بالعدول الى الاتصاف بتلك السلوب او بتأويلها
بترك خلقها ويلزم ان لا يكون مثل قولنا نحمد الله على هذه الا
الاحوال حمدا الا بتأويل بحذف المضاف اي على انعام هذه الاحوال وكذا
قولنا نحمد الله على الايمان والاسلام لانهما ليسا من اوصاف المحمود مع
ان هذه التأويلات تكلفات وايضا يلزم ان لا يكون الله تعالى مستحق
الحمد لاجل ذاته بل لاجل صفاته مع ان الزمخشري والمص صرحا
بخلافه كما عرفت اللهم الا ان يكون الاستحقاق الذاتي بمعنى الاستحقاق
لاجل الصفات الذاتية والاستحقاق الفعلي بمعنى الاستحقاق لاجل
فعله فيجوز جعله صفة للنعت الشامل للصفات الذاتية و
الفعلية والحق ان الاستحقاق الذاتي في كلام الزمخشري وغيره
من المعتزلة والحكماء القائلين بكون صفات الواجب تعالى عين الذات
بمعنى الاستحقاق لاجل الذات من حيث هي هي فيجوز جعله صفة للشيء
بل يجب بهذا اعرف ان منع الصغرى بالسندين المذكورين منع قوي
يعسر انه قاطع ومن غفل عما ذكرنا قال نعم يمكن ان يقال ان المص و
الشارح انما جعلاه صفة للفعل بقرينة ان الحمد اخص من المدح لا
مرادف له وعلى تقدير كونه صفة للنعت او الشيء يلزم الترادف بينهما و
هو باطل فيندفع المنعان انتهى واشار الى التسليم **قوله** فلا نسلم ان الفعل
انما هو الخ منع الكبرى للقياس الغير المتعارف بعد منع الحصر الذي يستلزمه
كلية الكبرى فلا يرد عليه ان منع الحصر منع مقدمة غير مذكورة اذ لا حصر في
كلام الشارح ثم نقول يرد على كبرى القياس المتعارف منع مستندا بانا
اذا قلنا جاءني رجل عالم فالمراد بالعالم معناه الحقيقي الشامل للرجل
والملك كما ان المراد بالرجل معناه الحقيقي الشامل للعالم والجاهل
وليس المراد من شيء منهما فقط الرجل العالم والا كان مجازا من ذكر
العام وارادة الخاص المعين بلا قرينة صارفة لاختصاص مجموع
القيد والمقيد من حيث المجموع به فذلك دال عليه من غير احتياج الى تجويز

صغراه فعلى هذا كان الاظهر ان يقول لا نسلم ان
كل فعل بالاختيار لانه منع صح

في شئ منها فلا نسلم ان كل ما هو صفة للاختيار حتى يراد به الاختيار
فالصواب ان يقال والمراد بالجبل متحقق في ضمن الاختيار
لانه صفة للفعل الا ان يحمل عليه او على انه صفة للفعل في الاصل ثم
ترك الفعل الموصوف نسيا منسيا واقيم صفته مقامه ثم يراد بالجبل
قسم الاختيار مجازا هذا الذي ذكرناه هو المطابق لكلام المحشي
حيث جعل صفة للنعت النحوي ثم جوز كونه نعتا للنعت المقدر او
الشئ المقدر واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الضمير في
قوله لانه صفة الفعل عائد الى المراد بالجبل ~~وتقرير الدليل مسلم~~
~~لان المراد بالجبل~~ وتقرير الدليل مسلم الا ان المراد بالجبل صفة للفعل
اي متحد معه على نحو اتحاد الاسود بالجسم وكل ما هو صفة للفعل اختياري
فالمراد بالجبل اختياري فلا حاجة ههنا الى قياسين متعارف وغير متعارف
كما توهمه الخلخالي مع حمل الصفة على معنى المتحد المذكور ففيه نظر لانه
يستلزم المصادرة اي قيد الصفة اذ يكفي حينئذ ان يقال لان المراد بالجبل
فعل وكل فعل اختياري ثم يرد على الخلخالي ما اورده قوله بجواز ان
يكون بالايجاب اي الظاهر ان مراده من الايجاب ما يقابل الاختيار
بالمعنى الاخص وهو اعم من الايجاب بالذات كما زعمه الحكماء في افعاله
تعالى ومن الايجاب بالغير كما زعمه الجبرية في افعال العباد والمعتزلة
في بعض افعاله تعالى وهو ايجاد الاصلح فان قلت كيف يقول الحكماء بوجوب
افعاله تعالى بالذات بمعنى ان ذاته تعالى يقتضي تلك الافعال مع ان بعض
افعاله تعالى ليس بازلي بداهة لحدوث الحوادث ولو كان جميع افعاله
واجبة لذاته لكان الحوادث قديمة لامتناع انفكاك اللازم
عن الملزوم في وقت ما قلت زعموا ان فيض الفياض مشروط
بتمام الاستعداد والقابل لذلك الفيض فعدم خلق الحوادث في الازل
ليس لبخل الفاعل بل لنقصان الاستعداد والقابل وانما يتم ذلك
الاستعداد وهو ما فيه ما بتاثيرات الكواكب السيارة وحركات
الافلاك في العالم العنصري الذي هو جوف الفلك الاسفل اي فلك
القمر وذلك لا ينافي وجوب الافعال لذاته لانه اوجب اذا تم الاستعداد

ناظر والشئ اقوى اذ الظاهر انه حمل الصفة
في كلام الشارح على معنى النعت النحوي صح

وانما حكموا بانه قبيح وبالامتناع قبيل زعما منهم ان الفيض على غير المستعد
التام سفه ومنعه عن المستعد التام بخل وكل من البخل والسفه صفة نقصان
مستحيل في حقه تعالى لكن مرادهم من الاستعداد التام الموجب للفيض اعم من
الامكان الذاتي ومن الامكان الاستعدادي فان من الممكنات عندهم ما يكون
امكانه الذاتي كافيا في وجوده كالعقول والافلاك والاجناس العنصرية
ومنها ما لا يكون امكانه الذاتي كافيا في وجوده بل يحتاج الى تمام
الاستعداد وهي كاشخاص المركبات العنصرية وكانواعها على قول ومن ههنا
اتضح ان افعاله تعالى عند الحكماء على قسمين قسم ازلي وقسم لا يزالي وكل من
القسمين واجب بالذات على زعمهم فالمراد من هذا السند تجويز كون الفعل
بالايجاب في ضمن كلا قسمي افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء او في ضمن القسم الثاني
من افعاله تعالى على مذهب المعتزلة او في ضمن افعال العباد بالنسبة اليهم على
مذهب الجبرية بناء على ان الايجاب المقابل للاختيار بالمعنى الاخص اعم من
الايجاب بالذات ومن الايجاب بالغير كما لا يخفى واعلم ان الامام فخر الدين الرازي
احتج على المنع الذي اورده المحشي بان اهل اللغة لا يطلقون الفعل على
ما كان بالايجاب بل على ما كان بالارادة والاختيار بالمعنى الاخص لانهم
لا يجعلون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد ومنعه المحقق الطوسي
مستندا بان اهل اللغة انما فسروه باحداث شئ ما واتيده بقول بعض
الاطباء واهل اللغة توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما
يفعل بالاشجار ثم قال فاذا جاز ان يقال فعل البرد فلم لا يجوز ان يقال
فعل بغير ارادة ومن ادعى المجاز فعليه الدليل انتهى وكلام المحشي ههنا
وفيما بعده مبني على ما ذهب اليه الطوسي هذا ونحن نقول والحق ان
الاول تفريط والثاني افراط وخير الامور اوسطها وهو ان اهل
اللغة انما يطلقونه على ما كان مسبوقا بالمشية ولو كانت انتزاعية كما
في افعاله تعالى عند الحكماء والمعتزلة او صورية كما في افعال العباد عند الجبرية
كما اشير اليه فما يفعل التكلفي يجامع الايجاب ولا يشمل الايجاب بدون المشية
اما عدم شموله فلان اهل اللغة لا يجعلون التراب الساقط من السقف فاعلا
لسقوطه بداهة واما مجامعته فلان اهل اللغة العربية مسبقة من اولاد

السبعيل عرم مستمرا الى اخر الزمان ولا يجوز العقل اتفاق جميعهم على رأي
واحد بل الظاهر ان بعضهم حكيم معتقد بالايجاب تعالى في افعاله وبعضهم
متكلم جبري يعتقد اضطرار العباد في افعالهم وغير ذلك مما لا يحصى ثم
قد يطلق مجازا على ما يعم الاضطرار من الغير المسبوق بالمشية قوله الا
ان بنى الكلام على مذهب المتكلمين الخ لا يخفى ان هذا الجواب مبني على
جعل التعريف المذكور مخصوصا بالمتكلمين بناء على كون التهذيب من علم
الكلام والجواب الاتي مبني على جعله مشتركا بينهم وبين غيرهم بناء على ان
من غيرهم من يعرف الحد المعقول بذلك التعريف كما يشير اليه فهذا الجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بتحرير كل من الدليل والمدعى بان يقال المراد ان مراد
المعرف الذي هو من المتكلمين بالجبل هو الاختيار بمعنى ان لو اوقع فعل هذا
تكون تلك الكبرى قطعية لا تقبل المنع المذكور لان كون كل فعل اختياريا
عند المتكلمين واضح من كتبهم وبهذا القدر تم هنا لان الغرض اثبات مرادهم
بالجبل ووضوح مذهبهم كاف في اثبات مرادهم والدليل يكون مطابقا
للواقع فلا يرد عليه ان مجرد اثبات المذكور لا يدفع هذا المنع بل ايراد
ما ذكره المتكلمون في بيان تلك الكبرى لان المانع يجوز ان يكون من مذهب
اخر ولم يسلم فيجوز استناده بخلاف مذهبه ولذا قيل لا مذهب للمانع الا يرى
ان هذا المنع انما كان مستندا الى مذهب الحكماء والجبرية والمعتزلة فلا يمنع
المانع بمجرد بيان ابتناء الكلام على مذهب المتكلمين بقي كلام هو ان الطائفتين
من الفرق الاسلامية ومنهم المعتزلة والجبرية القائلين بايجاب الافعال
فلا يكون الجواب حاسما بالنسبة اليهما الا ان يحمل المتكلمون هنا على المعتقدين
وهم الاشاعرة فيندرجان في فرق الحكماء لتشاركهما اياهم في كثير من الاحكام
وذلك ان يحمل التوفيق على التقديرين كما نوال ظرفي نسبة هذه الكبرى الممنوعة
قوله او يراد بالاختيار كون الفاعل الخ تحقيق هذا المقام يقتضي بسط
في الكلام اعلم ان للاختيار عندهم معنيين احدهما المعنى الاخص المتبادر
عند الاطلاق وهو المفسر بصحة الفعل والترك والمراد من الصحة
الامكان الخاص له فيؤول المفسر بسبب سلب الوجوب عن الطرفين
سواء كان واجبا بالذات او بالغير فالمعنى هو ان لا يكون شيء من طرفي

لان صفة الفعل والفعل اختياري عنده وعلى اعتقاده وان لم يكن اختياريا م

للابتداء منه

الفريقين المذكورين في الجواب الاتي هما المتكلمون المقابل للحكماء الشامل للجميع م

الفعل

الفعل والترك واجبا للفاعل لا لذات الفاعل ولا لامر خارج عنه
وبهذا المعنى اثبته الاشاعرة في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله
المسبوقة بالمشية والارادة وفي العباد بالنسبة الى افعالهم
المسبوقة ايضا فمن اكره على القتل بالقتل مختار في كل من القتلين
عندهم بخلاف الممنوع عن القتل بالحبس او الامساك فان عدم
قتله واجب لامر خارج ونفاه الحكماء عن الواجب تعالى بالنسبة الى جميع
افعاله حيث زعموا ان مشيته تعالى ايجاده وما تم استعداده لكونها عينه
وجودا لازمة لذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما وان ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلوه عنه زعما منهم انه الكمال التام وان الاختيار بالمعنى الاخص
صفة نقصان واثبتوه في العباد بالنسبة الى افعالهم المسبوقة كما ذكره
الشارح الجديد للتجريد والجبرية على عكس ما عليه الحكماء حيث اثبتوه في الواجب
تعالى ونفوه عن العباد ولذا ذهبوا الى حدوث العالم مع رعاية قاعدة العدل
في تعذيب المجبورين واما بينهم واثبته المعتزلة في العباد بالنسبة الى جميع
افعالهم المسبوقة وفي الواجب تعالى بالنسبة الى بعض افعاله تعالى كاحداث
العالم ونفوه عنه بالنسبة الى البعض الاخر كايجاب الاصلح عليه تعالى عن
ذلك فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى في الواجب تعالى وغيره بالنسبة
الى جميع افعالهم مخصوص بالاشاعرة لا متفق عليه بين الفريقين وثانيهما
المعنى الاعم المفسر بكون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
اي كون الفاعل بالنسبة الى الفعل والترك بحيث ان شاء
صدور ذلك الفعل عنه صدر وان لم يشأ صدوره لم يصدر لا بحيث
ان شاء صدر وان لم يشأ صدر كما في صدور الصفات الذاتية عن ذات
الواجب على مذهب المتكلمين وكما في صدور ترك الايجاد المحال عنه
تعالى فانه تعالى ليس بمختار بالنسبة اليهما بشيء من المعنيين فالاختيار
بهذا المعنى لا يتحقق في الفاعل بالنسبة الى ما لم يكن صدوره مسبوقا
بالمشية وانما يتحقق فيه بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بها سواء
كان ذلك المقدور المسبوق واجبا لذات الفاعل كما في افعاله تعالى

على زعم الحكماء او واجبا بالغير كما في افعال العباد عند الجبرية وان
كان ممتنعا بالغير كما في قتل الممنوع عن القتل او لم يكن واجبا ولا ممتنعا
لا للذات الفاعل ولا لامر خارج كما في افعال الواجب تعالى والعباد
عند الاشاعرة وذلك [illegible] لان هذا التعريف
انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة الى المقدور المسبوق لا بالنسبة
الى غيره اما ثانيا فلما تعرف واما الاول فلان الشرطيتين
المذكورتين بسا كليتين والا يخرج اختيار العباد ضرورة ان
ليس العبد كذلك على شيء من المذاهب ولا اتفاقيتين
جزئيتين والا يخرج اختيار الواجب تعالى على جميع المذاهب لان
الاتفاقيات مشروطة بعدم اللزوم لا انها غير مشروطة باللزوم
والا كانت اعم من اللزومية لا مقابلة لها وهو خاسد وفعل
الواجب تعالى لازم لمشيته لزوما كليا عند الكل وان لم يكن لازما
لذاته تعالى عند الاشاعرة لان تخلف المراد عن ارادة المريد اما
لعدم القدرة او لممانعة الغير وكل منها يستلزم العجز او الجهل بعدم
حصول المراد بعد الارادة والكل محال في حقه تعالى وايضا صدق
الاتفاقيات بصدق الاطراف فلو حمل على الاتفاقيتين لم يصدق
على فرد اصلا والا لزم اجتماع مشية الفاعل اياه وعدم مشيته و
فعله وعدم فعله معا وهو اجتماع النقيضين فتعين انهما مهملتان
محققتان في ضمن اللزوميتين الجزئيتين وهما صادقتان على جميع
المذاهب في حقه تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقة بالمشية
بعضها فيها كليتين في حقه تعالى على كل مذهب الكلية اخص من الجزئية
ومستلزمة لها اما صدق الكلية الاولى فلما عرفت من استحالة
تخلف مراده تعالى عن ارادته واما صدق الكلية الثانية فلان المشية
هو ترجيح احد طرفي الممكن واذا انتفى الترجيح انتفى الفعل قطعا والا لزم
رجحان وجود الفعل على عدمه من غير مرجح وهو باطل بالاتفاق بين الفريقين
فان الكليتين بهذا مشترك بين المذهب واما بيان صدقهما على مذهب
الحكماء فاعلم انه فهو ان مشية الواجب تعالى لما كان وجودا مستلزما لوجود شيء
استحال

استحال تعلقها بغير المستعد التام لما زعموا من لزوم السفه او
البخل المحالين في حقه تعالى فكلما شاء الواجب تعالى شيئا يلزم ان يكون
ذلك الشيء مستعدا تاما وكلما كان كذلك يلزمه ان يفعل فينتج
اللزومية الكلية الاولى وكلما لم يشأ لم يكن ذلك الشيء مستعدا
وكلما لم يكن مستعدا يلزمه ان لا يفعل فينتج اللزومية الكلية الثانية
فقد صدقت الكليتان معا في حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من
افعاله الممكنة على جميع المذاهب بناء على ان صدق الشرطيات
اللزومية لا ينافي كذب الاطراف لكن مقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق دائما ومقدم الثانية ممتنع الصدق وانا على
مذهب الحكماء اولا يتحقق الاختيار بهذا المعنى في الافعال الممكنة
له تعالى منحصرة عندهم في الافعال الواجبة بالذات وكل منها
ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة وكما ان هاتين اللزوميتين
صادقتان في حقه تعالى على جميع المذاهب كذلك صادقتان في حق كل
عبد بالنسبة الى فعل الممكن له بالامكان الذاتي وان لم يفعل ابدا
باختياره بالمعنى [illegible] الاول او لا متناعه لامر خارج لان تشتهيهم
وكذا عدم مشتهيهم فعلا يمكن مجامعته مع مشية الواجب تعالى عدم صدوره
عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا الوضع الممكن الاجتماع مع المقدم
يلزم صدور الفعل عنهم في الاول وعدم صدوره في الثاني فلا يلزم
تخلف مراد الواجب تعالى عن ارادته الفعلية فان قلت لو كان الا
ختيار بالمعنى الاعم عبارة عن مجرد كون الفاعل بحيث يصدق
في حقه هاتان الجزئيتان مع الكان الواجب تعالى مختارا في ايجاد
الممتنع بالذات لصدق الكليتين في حقه تعالى بالنسبة اليه على جميع
المذاهب بعين ما ذكرتم في بيانها او نقول له يستحيل تعلق مشية
تعالى بغير الممكن عند الكل فلو فرض تعلقها بايجاد الممتنع بالذات
يلزم ان يكون شيئا فيلزم صدوره بلا يلزم التخلف فكلما شاءه
يلزم صدوره عنه تعالى وكلما لم يشأ ديق على امتناعه الذاتي فيلزم ان
ان لا يصدر بل لكان جميع الاشياء مختاره الافعال والالات الممكنة لها

ها صار فنان بها

قوله يمكن مجامعته مع مشية الواجب بل اذا علم ان صدور الفعل منه كان عدم حصول مشية العبد يمكن ان يكون ان شيء ان لم الا مستعد او الحصول فاعل عنه عدم
منه

قوله او نقول انه بهذا البيان ثبت لك و ربما ارباب المذهب التخصيص بانه مشهب الحكماء محمد [illegible] ما اسلف [illegible] اصلا
منه

او الممتنعة كاللؤلؤ في صفائها والنار في حرارتها بل في برودتها
لصدق الخبر بشيئين في حق الكل بعين ما ذكر ثم في بيانها ايضا قلت
الملازمة ممنوعة اذ المتبادر من الفاعل الموصوف بهذه الحيثية
ان يكون من ذوي الارادة والشعور فيخرج غيرهم ومن الفعل
الذي نسب ذلك الفاعل اليه الفعل الممكن له كالايجاد والمستعد و
ترك غير المستعد على زعم الحكماء فيخرج الفعل الممتنع بالذات كالايجاد الممتنع
بالذات عند الكل وكالايجاد وغير المستعد وترك المستعد على زعمهم ومن
الحيثية المذكورة ان تكون فعله على تقديره ووقوعه مترتبا على مشيته
لانهم جعلوا المشية في حد التعريف مدارا للفعل وجودا وعدما
وذلك دليل ترتبه عليها فيخرج بها افعالهم الاضطرارية الغير المترتبة
على المشية كسقوط العبد من السقف من غير شعور وارادة فاذا
كان الامر كذلك فالمعنى الاعم عبارة عن كون ذلك الفاعل بالنسبة الى
فعله الممكن بحيث ترتب فعله على مشيته وعدمها وجودا
وعدما لم يلزم شيء من ذلك وبهذا يعلم ان بهذا المعنى انما
يتحقق فيما كان الصدور مسبوقا بالمشية سواء كانت صفة
حقيقية للفاعل كما يقول به الاشاعرة في افعال الواجب
وغيره او صورية كما يقول به الجبرية في افعال العباد ولا يكون
المشية الصورية البديهية او اعتبارية وانتزاعية محضة
كما يقول به المعتزلة والحكماء في افعاله تعالى حيث قالوا ان
صفاته تعالى عين ذاته فالاختيار بهذا المعنى لا يجامع
الايجاب الغير المسبوق بالمشية كما في ايجاب الواجب
تعالى افعاله على زعم الحكماء واما ما زعمه المحشي وتبعه بعض المحققين
ههنا من انه مجامع لمطلق الايجاب وانه تعالى مختار في صفاته
الذاتية على مذهب المتكلمين كما يأتي في القول الثالث ففيه
نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الاعم لو كان مجامعا لمطلق الايجاب
لكان الفعل عبارة عن افادة الوجود مطلقا سواء كان بطريق الايجاب
او بطريق الاختيار وسواء كانت مسبوقة بالمشية اولا وذلك ظاهر فيلزم

ان يكون

ان يكون كل ماهية مختارة بهذا المعنى في جميع لوازمها وعوارضها المنتزعة
اليها من غير مشية كحرارة النار وصفاء اللؤلؤ فعلى هذا الجواب يلزم ان
يكون وصف النار بكونها طباخة لاصحة الناس على حرارتها ومدح اللؤلؤ على صفائها
مدحا او هو مع كونه باطلا في نفسه يستلزم وقوع النص والشارع فيما هو باعث لتجهيل
الجهل بالاختيار من الترادف بين الحمد والمدح نعم وصف المجوس النار بالحمد
لنا لكنه بزعم انها فاعلة مختارة بالمشية والارادة وايضا يلزم ان يكون كل
صفة فلا يبطل ما تقدم منه من تجويز كون الجبل صفة للسفت في الفعل لا
يقال انما يلزم المحذور ان لو كان تلك الماهيات الممكنات مفيدة لوجود تلك
اللوازم والاثار وليس كذلك اللوازم والاثار وليس كذلك بل الكل
صادر عن الواجب تعالى مخلوق له عند تحقيق الحكماء والمتكلمين لانا نقول لكنها صادرة
عن طبايع تلك الماهيات في مشهور الحكماء وعند الطبيعية منهم والغرض اثبات
معنى متفق عليه بين الكل فيتوجه ما ذكرنا بناء على مذهبهم ولو سلم ان المراد هو
المعنى عندهم في الجملة ليخرج الجبرية ايضا فان كان الفعل والفاعلية في هذا
المعنى عبارة عن افادة الوجود حقيقة فكيف يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى
تلك اللوازم والاثار بقيد الفاعل لا يخرج العباد بالنسبة الى افعالهم الاختيارية
على مذهب الاشاعرة وتحقيق الحكماء لان العباد لم يوجدوا افعالهم ولم يفيدوا
وجودها عنده بين الفريقين وانما افاده الواجب تعالى عندهما وان كان عبارة عن مطلق
الافادة حقيقية كانت او صورية ظاهرا كما يؤيده ما نقلناه عن المحقق الطوسي
من نسبة الفعل الى العبد بتوجيه ما ذكرناه الا ان يحمل على المشابهة المنحصرة في نسبة
افادة الوجود حقيقة وكذلك الافادة بطريق الارادة سواء كانت تلك الافادة
بالايجاب الغير المسبوق بها كما في افعال الواجب تعالى افعاله على مذهب الحكماء او بالاختيار
كما في افعال الواجب تعالى عند الاشاعرة والعباد وايضا عند المعتزلة وذلك الكل
هو الحق وان كان بطريق المجاز بناء على ان الفعل حقيقة في الاحداث كما سبق
واما ثانيا فلان كون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى في صفاته الذاتية عند الاشاعرة
باطل قطعا لان الفعل والفاعلية المأخوذين فيه حملا على ما هو مسبوق بالمشية
فقط فالواجب تعالى لا يكون فاعلا لتلك الصفات بهذا المعنى لان تعلق المشية بنفسها
او باثبات توقف هي عليها من صفة الحيوة والعلم والقدرة يستلزم الدور والتسلسل

المطالبين ضرورة كما تقرر في محله واذا لم يمكن كون الواجب تعالى فاعلا لها
بهذا المعنى فخرج بالنسبة اليها بقية الفاعل اذ ان حملا عليه ما هو اعم من ان
يكون مسبوقا بالمشية اولا فصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة
الى تلك الصفات باطل اذ المحال وجود تلك الصفات بالايجاد المسبوق بتعلق
المشية كما عرفت فتلك الصفات بل ظل لم تتعلق بها المشية بالضرورة من
الازل الى الابد والوجه فيه ان الصدور بالمشية يلزم عدم صدورها عن الذات في بعض
تلك الاوقات وذلك واضح لزوما وبطلانا بل الحق انه تعالى ليس بمختار .
فيها بهذا المعنى ايضا لصدورها عن الذات اولم يشأ والا يلزم من
عدم المشية مشية العدم ليلزم تخلف المراد عن ارادة الواجب تعالى الا عدم
وجود الصفات لان انتفاء المشية انما يوجب عدم الامور المتوقفة
عليها واما حدوث الاستعداد وعدم الاستعداد فباطل عند الاشاعرة
القائلين بزيادة الصفات واما ثانيا فلان بهذا المعنى لوكان سلب الايجاب
الغير المسبوق بالمشية لم يمكن تعليق الفعل الواجب بالمشية بمعنى الهداية
المحقق الطوسي ليس مراده ما حكى من لزوم الافعال لذاته تعالى لزومها
عن فضله وشعوره كلزوم الحرارة للنار حتى يتوجه عليه ما اورده الامام
الفخر من لزوم الاضطرار الموجب بالمعنى المنافي فعلى اثم الذي هو الاطلاق
وعدم التقييد بشيء اصلا بل مراده لزومها كلزوم الاطعام للجواد عند رؤية
من اشرف على الموت من الجوع مع ذلك الجواد المحتاج في الجملة بتصور من البخل بجوار
الفعل انفكاك الانعام عنه لا يكون الا بتجويز البخل منه والا يحيق التعليق
بهذا المعنى بالمشية واجبا وجها اما رابعا فلانه لوكان مجامعا لمطلق
الايجاب لما افاد والشرطية الثانية لظهور انها ساقطة حينئذ واما خامسا
فلانه لو كان كذلك لما عدل عن تفسيره بصحة الفعل على ان يكون الصحة
بمعنى الامكان العام لانه اقصر واوضح واوفق بالمعنى الاخص واول
على كونه اعم مطلقا من معنى الاول كما لا يخفى على اولى النهى قوله
متفقا عليه الخ علة الارادة واشارة الى ان تلك الارادة وان
كانت بعيدة من جهة اللفظ لكنها قريبة من جهة المعنى اذ الظاهر
ان التعريف لاجل الفهم والتفهيم وقد عرفت تحقق هذا المعنى

قوله
والا يلزم
الخ قوله
تمام خط قوله
الا عدم الوجود
الصفات الخ
جواب عما يقال
من بيان الشرطية
الثانية بناء على
جميع المذاهب قوله
واما حدوث الاستعداد
وعدم الاستعداد الخ
جواب عما سبق ايضا
من بيانها بناء على مذهب
الحكماء تامل فيه قوله ثم لو
فرض خلاف المعلوم الخ هذا
اشكال قد بني الله علي ابحاثها
الشرط الى في تفصيل الاشكال
ان كل ما علم الله تعالى وقوعه في زمان
معين او عدم وقوعه فيه لا يلزم الجهل المحال
وتفصيل الجواب ان ما تعلق علم الله بالا
سبابي بشرط وقوعها فيما لا يزال فعدم
ح ما دة هذا الدليل هو وجوب الافعال
ح وقوعها بشرط وقوعها في اوقاتها اذ وجوب عدمها في ذلك الوقت بشرط
عدمها فيه وذلك ضرورة بشرط المحمول
حمل لا يفيد الوجوب في نفسه حيث يكون
سببا للاختيار لان قولك لو لم يقع معلوم
الله كان يمكن ان يقال لو لم يقع الامر
الواقع في ذلك الوقت يلزم المحال ومن
هنا ينفتح لو لم ان العلم تابع لوقوع
المعلوم لا العكس لانه يصح لو فرض
عدم وقوع المعلوم في ذلك
الوقت لما تعلق به
العلم في الازل
بخلاف العكس
لانه واقع
في ذلك الوقت
الوقوع عدم
تعلق لوقوعه
فكان تعلق العلم
في الازل لا جل كونه
مما يقع فيما لا يزال لا جل
تعلق العلم به في الازل
فاعلم ان الاختيار تحت زيادة توضيح
عند الحكماء [illegible]
فعلم الواجب وقوع شيء في الزمان الماضي [illegible]
فرضت عدم وقوعه بشرط وقوعه في ذلك الزمان
بل اذا فرضت عدم وقوعه بشرط وقوعه في ذلك
الزمان فلم تعلق وقوع ذلك الشيء واجب والا
يلزم اجتماع النقيضين فغاية ما يلزم من ذلك الدليل
هو الوجوب لو توقع بشرط الوقوع لا وجوبه
في نفسه ومع قطع النظر عن ذلك الشرط لكن عنا وجوبه
الافعال من جهة تعلق علم الواجب تعالى
فاعلم هذا الكلام فانه مما يغفل عنه
اقوام بعد اقوام

في الواجب

في الواجب تعالى وغيره على جميع المذاهب ثم انهم ربما يفيد ان الشرطية
الاولى ومقدمها واجبة يقولون لكنه يشاء بالضرورة ويفعل واشار
بمعنى ههنا الى ان ذلك الاستثناء بالنظر الى الاختيار الواجب تعالى عند
الحكماء واذا حذفت الاستثناء المذكور بقي معنى مشترك بين الواجب تعالى
وغيره بالاتفاق بين الفريقين فقبل الاستثناء ذلك الاختيار بهذا المعنى
بين الفريقين انما هو في مجرد اللفظ لا بحسب المعنى واهم قوله لا يكون بحيث
يصح الخ عرفت تفصيله بانه الاشاعرة في افعال الواجب تعالى مع ان كل
فعل ممكن وكل ممكن عندهم ان تعلق العلم والارادة الازليين بوجوده
فهو واجب بالغير الذي هو ذلك التعلق والا فهو ممتنع بالغير والا يكون تخلف
المعلوم عن العلم الازلي كتخلف المراد عن الارادة الازلية قلت غاية ذلك
لزوم وجوده كذلك التعلق ووجوبه له ولزوم عدمه لعدم التعلق ووجوبه
وذلك لا يوجب وجوب الوجود والعدم في نفسها ليلزم انتفاء الاختيار
المذكور في جميع الافعال في نفسها وذلك لانه تعالى عالم في الازل بانه بعد
الارادة الازلية بالضرورة تعلق بان يفعل الله تعالى شيئا باختياره
فيما لا يزال وان يتركه فيه باختياره ايضا اما وجده او بقية اختياره
العبد وذلك محقق للاختيار لا ينافيه نعم لو فرض وقوع خلاف
المعلوم لزم الجهل المحال في حقه تعالى لكنه انما يفيد ضرورة الافعال بشرط
وقوعها او ضرورة عدمها اي ضرورة بشرط المحمول وذلك لانه لما
استحال تعلق العلم الواجبي بخلاف الواقع فلا يتعلق الا بما في الازل بشرط
وقوعها فيما لا يزال فقولك لو لم يقع معلوم الله تعالى يمكن له ان يقول
لو لم يقع الواقع تأمل فيه ههنا بحث وهو ان نفس المشية والاختيار الذي
هو الترجيح الواجب والممكن وان كان نفس الاختيار واحد المعنيين لانه
لا يكون بالاختيار الذي هو نفسه لاستحالة سببية الشيء لنفسه ولا بما هو غيره
والا لدار او تسلسل وان لم يكن فعلا بطل جعل الجبل صفة للفعل لانه
يخرج الجهة على نفس المشية والاختيار على التعريف والجواب انه اريد الاختيار
بمعنى الامكان كما هو المراد ههنا تحت رتبة الثاني ولا محذور لان الامكان
الخاص نسبة لا نسبة الى طرفي الفعل والترك فلا يكون بسبب لجهة ولا محذور واعلم ان الامكان

الاتمام بالطريق الاولى فلا محذور في التقييد بجنسه الفعل الا ان اريد من الاختيار
بمعنى الترجيح كما هو ما يستعمل فيه تحت الشق الاول ولا محذور ايضا لانه
حاصل بالاختيار بمعنى الامكان ولا يلتبس به ولا تسلسل لا من جهة
الاختيار بمعنى الامكان لانه عرض وذلك ليس مسبوقا بامكان اخر
وهو ظاهر ولا من جهة الاختيار بمعنى الترجيح لان ذلك الترجيح الذي هو
هو الفعل النفسي بالنسبة اليه حاصل بذاته لو كان مسبوقا بترجيح
اخر الترجيح عين ذلك الترجيح اما بالشبه فيثبت عين الترجيح بل هي صفة
توجب احد طرفي الفعل والترك فان اريد بها نفس تلك الصفة
تحت الشق الثاني لا محذور اذ لا تكون محوا عليها الا باعتبار لازمها الذي
هو الترجيح وان اريد بها الترجيح فقد عرفت جوابه قوله ودعوى البداهة في
بعضها نسختان بالواو والواصلة وبالفاء والفاصلة فعلى الاول يكون تتميما
للجوابين بناء على انهما كان اثباتا للمقدمة الممنوعة بالتحرير لكن للسائل
ان يعود ويمنع الاثبات ويمنع ارادة المعنى الاعم لاجل كونه متفقا عليه
فاحتاج الى دفعهما بادعاء البداهة وعلى تقدير الجواب الاول بادعاء
كون كلام الشارح في هذا الكتاب مبنيا على مذهب المتكلمين وعلى تقدير
الثاني بان الظاهر ان هذا التعريف لاهل اللغة فهم المتكلم الحكيم
وانما احتاج الى هذا الادعاء لان اثبات الممنوع لا اقل من ان يكون
بامارة ظنية وقوله وعلى التقديرين اح عبارة عن الجوابين الاثنين
فبين بان البداهة في متعارضان ولذا اتى بلفظ الادعاء وعلى الثاني
يحتمل الوجهين الاول ما قيل جواب اخر عن منع الصغرى والكبرى على
ان يكون التقديران عبارة عنهما وليس بشيء لان المراد به تقتضي
سبق جواب عنهما مع انه لم يسبق الجواب عن منع الصغرى الا بمجرد
التسليم وايضا فمنع المنع المذكور عن المذكور عن الكبرى بمجرد ادعاء
البداهة فيها لا وجه له كما ان المفصل حل التقديرين على المتقدمين
المذكورين كالاعني والفعان في ادعاء والمستدل لا مفر ومنافي
والثاني ما قيل جواب ثالث عن منع الكبرى والتقديران عبارة
عن معنيي الاختيار والمعنى الاول يجاب باحد الجوابين او بدعوى البداهة في الكبرى

على كل تقدير من المعنيين للاختيار وفيه ايضا ما عرفت
من ان منع الكبرى لا يندفع بمجرد دعوى البداهة وفيها ايضا اللهم الا ان يحمل على
المدعى ان المدعى بها ظني والكبرى ايضا مظنونة فيكون معلومة بالعلم المطلق
فلا يكون منعها موجها في قانون المناظرة وليس المراد ان الفعل
ثابت في ضمن افراده الاختيارية فانه ان كان تخصيصا للاوسط
في الكبرى ببعض افراده فلا تكرر للاوسط وان كان منافيا لصدق
الكبرى الكلية ويرد على كلا الوجهين الجوابين الاولين عن منع الكبرى يحتاج
الى دعوى البداهة لا محالة لما عرفت ان الاثبات لا اقل من ان يكون
بامارة ظنية فلا يصح مقابلته لهما فاكن هي النسخة الاولى قوله ودعوى
يشبه الى ان لاجل ورود المنع على كل من المقدمتين وعدم اندفاع الاول الا احتاج
انه فاع اشار الى ادعاء محض لم يذكره نفسه بل نقله عن المصنف لانه كما في
شرح كلامه وقوله فليتأمل اشارة الى اندفاع منع الصغرى ايضا
بشهرة وجوب كون المحمود عليه فعلا اختياريا او الى ما ذكرنا من ان حمل
الاختيار على المعنى الاعم يكون جوابا عن كل من المنعين بناء على انه يستلزم ان
يجوز كل صفة فعلا او الى انه على هذا يلزم المشهور المتفق من الترادف بين الحمد
والمدح قوله يستلزم ان يكون ثناء الله تعالى اضافة الثناء من اضافة
المصدر الى المفعول وفاعله المحذوف اما المخلوق فقط ان خص الحمد
المعنوي باللسان او اعم من الخالق والمخلوق ان لم يخص ولا يصح
فيه عبارة الثناء لانه الاتيان بما يشعر بالتعظيم سواء كان بالكلام
اللفظي او النفسي كما في قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك وادعاء التجوز في الكل يحتاج الى دليل و
ما ذكر في المحيل من انه الكلام الجميل لا يكون دليلا اذ الكلام اعم من النفسي
كما في قول الاخطل واما تخصيصه باللسان فلا وجه له لا في تسجر موسى
عوم ولم يتعرض لثناء العباد على صفاتهم الذاتية لانه ليس بحمد في التحقيق
اذ لا مدخل لهم فيها لا خلقا ولا كسبا ولذا قالوا الحمد لزيد على شجاعته مثلا
انما يكون حمدا اذا اريد بالشجاعة الفعل الاختياري الذي هو الخوض في
المهالك لا اذا اريد الملكة النفسية بخلاف ثنائه تعالى على صفاته الذاتية فانه

عن صاحب الكشاف والمص من ان له تعالى استغناء ذاتيا [illegible]
قال بعض الافاضل المراد من الاستغناء الذاتي هو الاستغناء لاجل
الذات من حيث هو او لاجل الصفات الذاتية ثم اقول وايضا يستلزم
ان لا يكون تأثير الله تعالى على السوية الجبلية كعدم خلق الموانع عن الاسلام
والعبادات مثلا حذا لان الاعدام ازلية ولا شيء من الازلي باختياره فكيف
المتكلمين والجواب ان عدم كون الاعدام اختيارية ممنوع وانما لا يكون اختيارية
باعتبار الازل باعتبار الاستمرار فيما لا يزال فان الله تعالى ان يخلقها في كل
وقت ويزيل العدم المستمر ولذا ذهب بعض اهل الاصول الى ان مدلول
النهي هو طلب عدم الفعل لا طلب الترك والكف لانه مقدور ايضا ثم
يتوجه ذلك على المص والشارح حيث جعلاه صفة للفعل ضرورة ان
العدم ليس بفعل ويمكن ان يدفع عنهما بان ما ذكره مبني على ان ايصال
هذه الاعدام مأوله بالترك بل نقول انما يحتاج الى التأويل على ما ذهب
اليه البعض من ان الممكن في ذاته اولى العدم فيكون عدم الممكنات بعدم علة
الوجود واما على ما هو التحقيق وذكره المص في قسم الكلام من ان الممكن
كما لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ليس اولى بشيء منهما فهو محتاج
الى الوسط ولذا ابطلوا معنى الحدوث الذاتي فمجرد عدم علة الوجود ليس
كافيا في عدمها بل لا بد من الاعدام الذي هو الترك في كل وقت يمكن ايجاده
فلا حاجة الى التأويل اصلا لا يقال لما لم يكن للاعدام الاصلية للحوادث
بداية كان تلك الاعدام المستمرة من الازل الى وقت حدوثها اعدام تلك
الاعدام مقدورة فيبطل قولهم لا شيء مما كان مسبوقا بالقصد والاختيار
بازلي نعم يجوز ان يكون الاعدام الطارية بعد الوجود مقدورة لانا نقول
لا يلزم من كون اعدامه في كل وقت يمكن ايجاده فيه اختياريا كون الاعدام
المستمرة من الازل اختيارية كما لا يلزم من كون كل يوم حادثا كون الزمان
بجميع اجزائه حادثا ولذا زعم الكلي قدمه ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين الاية فانه يدل على ان العدم السابق بالاعدام
ايضا وبه يندفع ما اورده الحكماء على المتكلمين من لزوم التعطيل على
تقدير حدوث العالم فتامل في هذا المقام فانك لا تجده في مسودة الكرام قوله

لو ادعى

سواء كان عين ذاته الخ فان قلت ما معنى كون الصفات عين الصفات
الذات مع انها ليست عينه بداهة قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة
العقل لان الذهن ربما يتوهم الشيء الواحد ذاتا باعتبار وصفة قائمة
به باعتبار اخر فيحصل عنده شيئان احدهما ذات والاخر صفة فيصف
احدهما بالاخر مع انهما بحسب الخارج شيء واحد او ان كانا شيئين
بحسب الذهن الا يرى انك اذا قلت النار حارة فقد وصفت
النار بالحرارة بناء على ان الحار ما يتصف بالحرارة واذا رجعت الى
الخارج تجد هناك انك تجد في الخارج موجودين متغايرين احدهما
النار التي هي الجسم اللطيف وثانيهما الحرارة التي هي العرض والكيفية
القائمة بها واما اذا قلت حرارتها حارة بذاتها لا بحرارة زائدة على
ذاتها قائمة بها على نحو زيادة الحرارة الاولى على النار يكن الذهن يتوهمها
شيئا موصوفا بالحرارة كالنار ووصفها بحرارة اخرى انتزعها من ذات
الحرارة الموصوفة بخلاف اذا وصف النار بها فانه انما اخذها من الحرارة
الموجودة في الخارج زائدة على النار فالحرارة التي تضمنها المحمول بحسب
الخارج غير الموضوع في القول الاول وعينه في القول الثاني ولذا لا تحمل
الحرارة على النار حمل مواطاة وتحمل حرارة الحرارة عليها فيقال الحرارة
الحرارة عينها ومن هذا القبيل قول بعضهم الوجود ايضا شيء من الاعيان
الموجودة يكتنفه انه يكن انه موجود بوجوده او وجوده موجود بذاته
لا بوجود اخر زائد عليه ووجود الوجود عينه قطعا للتسلسل المحال و
تلخيص الكلام ان الشيئين المتغايرين في الذهن وقد جعل الذهن احدهما
صفة للاخر ان كانا متغايرين بحسب الخارج ايضا فالصفة هناك زائدة
على ذات الموصوف تسمى صفة حقيقية وان لم يكونا كذلك بل كان احدهما
عين الاخر بحسب الخارج فالصفة هناك عين الذات الموصوف وتسمى صفة
اعتبارية وانتزاعية ونظيرها كثير جدا كما ان ايضا زائد على ذاته وكالقرب
الاقرب والبعد الابعد وكذا البياض الابيض والسواد الاسود فان الجسم
ابيض ببياض هو صفة لكن بياضه ابيض بذاته لا ببياض اخر زائد على ذاته
قائم به وقس عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان جمهور الاشاعرة ذهبوا الى ان صفاته

الذاتية اي الى السبعة والثانية من قبيل القسم الاول والذا قالوا انه
تعالى عالم بعلمه قادر بقدرته وهكذا وذهب الحكماء والمعتزلة الى السبعة
الى ان جميع صفاته تعالى من قبيل القسم الثاني والذا قالوا الله تعالى
حي بذاته عالم بذاته قادر وهكذا فاشار المحشي بهذا التعميم
الى ان هذا السؤال متوجه على جميع المذاهب فان قيل قولنا
الحمد لله الحي القيوم او العالم بجميع الاشياء او القادر على جميع الممكنات
حمد عند الكل قوله وذلك لان الاختياري ما صدر الخ هذا قياس
مرتب من الشكل الثالث ينتج ما يستلزم الملازمة في اصل الايراد وتقريره
لو صح هذا القول لزم ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمدا واللازم
اللازم قطعي واما الملازمة فلانه لما لم يكن شي من تلك الصفات اختياريا
يثبت تلك الملازمة لكن لا شي من تلك الصفات باختياري لان كل
اختياري ما صدر بالاختيار بمعنى الاخص ولا شي من تلك الصفات ما صدر
بالاختيار ينتج انه لا شي من الاختياري بشي من تلك الصفات وينعكس الى
المقدمة الاستثنائية اما صغرى الشكل الثالث فظاهرة واما كبراه
فقد بينها بقوله والا لكانت حادثة اي لو كان بعضها صادرة بالا
ختيار لكان ذلك البعض حادثا واللازم باطل كذا الملزوم الذي
هو نقيض تلك الكبرى فيثبت عينها اما بطلان اللازم فلاستحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى عند غير الكرامية والا عند بعضهم اما الملازمة فلانه لو
كان بعضها صادرة بالاختيار لكان ذلك البعض مسبوقا بالقصد و
الاختيار وكل ما هو مسبوق بهما فحادث او وكل ما كان مسبوقا بهما كان
حادثا ينتج تلك الملازمة فقوله ان كان مسبوقا اما عين الكبرى او اشارة ضرورة ح
الى الكبرى بانه طبة تتضمن الحملية المذكورة معنى الشرطية وان لم يدخل
في خبرها الفاء لما كان في تلك الكبرى نوع خفاء بينها على ما تقرر في موضعه خفاء ح
وذلك المتقرر ان تعلق القصد والاختيار بايجاد شي لا يمكن تحققه
الا في آن معين من الزمان الممتد الى جانب الازل فذلك الشي ليس بموجود الازل ح
قبل هذا الآن فيكون حادثا مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا اذ لو لم يكن
ذلك متعلق في الشي من الآنات المفروضة في ذلك الزمان لم يكونا متعلقين به

وهو خلاف المفروض اذ الكلام فيما كان مسبوقا بها بخلاف اقتضاء
الذات صفاته بالايجاب قوله واجيب بان المراد من الاختياري
ههنا اعم من ان يكون اختياريا اي فعلا اختياريا او ما هو بمنزلته كما دل
عليه قوله كما هو شان بعض الافعال الخ نيز وعليه انه ان اريد بالاختياري
ما صدر عن الفاعل الموصوف به باختياره فقط بمعنى انه ليس لاختيار غيره
مدخل فيه فيخرج جميع افعال العباد على مذهب الاشاعرة القائلين
بان افعال العباد بخلق الله تعالى ومشيته فيلزم خروج المحامد على افعالهم وان العباد ح
اريد ما صدر عنه بمدخلية اختياره وان كان لاختيار غيره مدخل فيه فلا
الملكات المكتسبة من ممارسة الافعال كملكة الشجاعة والحفظ والكتابة
وان لم يدخل الملكات الجبلية الفطرية مع ان الثناء على الملكات
ولو ملكية ليس بحمد والا لبطل الجميل صفة للفعل على ان الحق ان الثناء جعل ح
عليها حمد وان لم تكن مندرجة في الفعل الاختياري المراد ههنا اذ المراد من
الفعل اعم من المعنى المصدري والحاصل بالمصدر وتلك الملكات مقدورة
مكلف بها من جانب الشرع كسائر الافعال الاختيارية مع ان التكليف
يدور على القدرة والاختيار لكن ما نقل عن الشارح ههنا من
ان الثناء على الشجاعة انما يكون حمدا اذا اريد بها الخواض بها في المهالك اعم ح
[illegible] الآن بخلاف ما يقال الخواض في كلامه ايضا من
المعنى المصدري والحاصل لم يدخل الملكة المكتسبة بالخوض مرة بعد
اخرى فيتامل ثم ان هذا الجواب منع الملازمة القائلة بانه لما لم
يكن شي من تلك الصفات صادرة بالاختيار لزم الاستلزام المذكور
وانما يلزم لو اريد بالاختياري ما هو الحقيقي اي ما صدر بالاختيار
وهو ممنوع لجواز ان يراد الاعم منه ومما هو بمنزلته قوله او بمنزلته
الاختياري الخ اي جنس الاختياري المراد اذ لا يجوز تخصيص الاختياري
ببعض افراده الجنس وذلك الجنس متصف بالاستقلال فيه او في فالمراد ح
ضمن بعض افراده فصح تنزيل الصفات المذكورة بمنزلته وذلك الجنس
في وصف الاستقلال وان اتصف بعدم الاستقلال ايضا في ضمن بعض
الافراد لما لكتابة والحاجة الى امر خارج عن الفاعل كما يتعلم الجامع بينهما ولم يجعل ح

ما يعم جميع افراد الفعل مع تلك الصفات كمطلق الصدور الشامل لغير
الاختياري والاختياري والحقيقي والصوري اذ يندرج في الاخير صدور
مثل حرارة النار وبرودة الماء ايضا كما عرفت واذا لم يصح جعل الصدور
جامعا لعدم صحة مطلق القيام الشامل للصدور وغيره اولى لاستلزامه
اندراج كل صفة فيه والترادف بين الحمد والمدح قوله وعدم احتياجه الى امر خارج اي ح
امر منفصل عن الموصوف كما هو الظاهر من امر الخارج الا ان تفسير الاستقلال
الذات به لان المعنى الحقيقي لاستقلال الذات في شيء ان لا يتوسط
بينها واسطة اصلا وان كان تلك الواسطة من صفات الذات فلو ابقي
الاستقلال على هذا المعنى لم يدخل فيما هو بمنزلة الاختياري ما عدا صفة
الحيوة لان سائر الصفات بواسطتها كما قالوا لكن صدورها جميعا عن الذات
لا يحتاج الى امر منفصل عن الذات وان احتاج صدور بعضها
الى البعض الاخر وايضا هذا الجواب كالسؤال مبني على حمل الاختياري على
المعنى الاخص فلو حمل استقلال الذات على معناه الحقيقي لم يصح الجواب على
شيء من مذهبي الحكماء والاشاعرة اذ ليس هناك فعل اختياري استقل
فاعله فيه بهذا المعنى عندهما لينزل الصفات منزلته اما عند الحكماء فلان ذلك
الفعل ليس من افعال الواجب تعالى عندهم لكونه تعالى موجبا في جميع افعاله
على زعمهم ولا من افعال شيء من الممكنات لان جميع الممكنات محتاجة
الى العلة الموجبة في ذواتها وصفاتها في كل آن فيلزم الاستحالة وجود
الممكن بدون العلة وهذه العلة خارجة عن ذوات الممكنات فليس
هنا ممكن يستقل في فعل اختياري بهذا المعنى كما لا يخفى واما عند
الاشاعرة فلانهم لما اثبتوا الصفات زائدة على ذات الواجب تعالى كان صدور
جميع الافعال عنه تعالى بواسطة تلك الصفات فلا يكون ذلك البعض
من افعال الواجب تعالى عندهم ولا من افعال العباد والمحتاجين الى الله تعالى
في ذواتهم وصفاتهم في كل زمان وان عند الكل نعم يصح ذلك الجواب
على مذهب القائلين بكون الواجب تعالى مختارا ونفي بعض افعاله بكون
الصفات عين الذات كالمعتزلة واما بعد تفسير الاستقلال بعدم الاحتياج الى
الخارج المنفصل فيصح الجواب على غير مذهب الحكماء كما ستعرف وبه قل

مطلق ح

بجميع

جميع الصفات الزائدة لان عدم احتياج الصدور الى الامر المنفصل
اعم من احتياجه الى الصفات الذاتية اللازمة ومن عدم احتياجه الى شيء
غير الذات فان قلت انما لا يدخل جميع الصفات الذاتية على تقدير ابقاء
الاستقلال على معناه الحقيقي لو احتاج بعض الصفات الى بعضها في الصدور
عن الذات وهو ممنوع على مذهب الاشاعرة كيف وان جميع الاشياء مستندة
اليه تعالى ابتداء وبلا واسطة وابطلوا قول الحكماء الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد فيجوز ان يصدر الكل عن الذات ابتداء بلا توسط بعضها
في صدور بعض اخر نعم يتوقف بعضها على البعض في التعلق كتعلق الارادة
المتوقف على تعلق العلم المتوقف على الحيوة لكنه لا يوجب توقف
بعض على بعض في صدور ذواتها عن الذات قلت انما نفوا الوسائط
في افعاله تعالى حذرا عن الايجاب والاشتراط لا في صفاته الازلية له
تعالى ومن البين ان الحيوة توجب الادراك والارادة فكان العلم
والارادة متاخرين عنها بالذات على ان النزاع على تعلقات تلك
الصفات في الازل كتعلق العلم مثلا قطعا وهو مندرج في السؤال
فانه تعالى موجب في تلك التعلقات الازلية ايضا فلا بد من صرف
الاستقلال الى ذلك التفسير مجازا من ذكر الخاص وارادة العام
قوله كما هو شان بعض الافعال الاختيارية وهو افعال الله تعالى حيث
لا يحتاج صدور تلك الافعال الى ما عدا ذات الواجب تعالى وصفاته
بخلاف افعال غيره تعالى فانها مخلوق الله تعالى عند الاشاعرة فيكون غيره
تعالى محتاجا الى امر منفصل عندهم وكذا عند المعتزلة فانهم وان زعموا
كون العباد خالقين لافعالهم لكنهم صرحوا باحتياجهم الى اقدار الله
تعالى وتمكينه وقد عرفت ان جميع الممكنات غير مستغنية عن الواجب تعالى
في ذواتها وصفاتها في شيء من الاوقات عند الكل فان قلت لا شيء من
افعال الله تعالى ايضا بما لا يحتاج صدوره الى امر خارج عن الذات الموصوف
لان كل فعل نسبة بين الفاعل والمنفعل وكل نسبة بينهما متاخرة عنهما
بالضرورة قلت غاية ذلك احتياج بعض الصفات الى بعض اخر ايضا
لان الله تعالى يجعل الماهية المتميزة في علمه موجودة في الخارج ومبدءا للاثار

بعض ح

صفته ح

خارجية في الفعل الذي هو الايجاد متأخر عن الماهية باعتبار وجودها
العلمي وهي باعتبار وجودها الخارجي لازم متأخر بذلك الفعل لكونها مرتبة
عليه ترتب الحاصل بالمصدر على المصدر ولذا جعلوا السموات والارض في قوله
تعالى خلق السموات والارض مفعولا مطلقا لا مفعولا به بقي ههنا فائدة
جليلة يجب التنبه عليها هو ان الله تعالى مستقل بهذا المعنى في جميع افعاله اما
في مثل الايجاد من كتم العدم فلما عرفت واما في مثل ايجاد الحركة في
الجسم وامثالها من العوارض الممتنعة الحصول بدون محالها وايجاد
السواد في الجسم الابيض مع امتناع حصوله مع بقاء ضده الذي هو الابيض نخ
البياض فلما حققه الشارح المحقق في شرح العقائد العضدية من ان
الاشاعرة لما قالوا باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء ومن غير شرط
معه قالوا في امثاله ان ايجاد الحركة يستلزم ايجاد الجسم المحل لا انه يتوقف
عليه اذ التوقف والاحتياج اخص من الاستلزام لان الموقوف عليه لازم
متقدم واللازم اعم منه اذ من اللازم المتأخر ومن اللازم الذي يكون مع
الملزوم بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه ولا يلزم من وجود الاعم وجود
الاخص فتأمل واعلم ان هذا الجواب على تقدير صحته تام ولو عند القائلين
بكون الصفات عين الذات من المتكلمين لان الذات مستقل في ذاته
وغير محتاج الى امر خارج اصلا فيندرج فيما هو بمنزلة الاختيار ولذا
خص عدم التمام على مذهبهم بالجوابين الاتيين قوله وفيه ما فيه لانه ان اخص نخ
كان مبنيا على ارادة الاختيار مع خصوصيته تلك الصفات في اطلاق
واحد يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل عند جمهور الحنفية والشافعية
وان جوزه بعض الشافعية وان كان مبنيا على ارادة المعنى الواحد
الاعم منهما بطريق عموم المجاز بان يراد بالاختيار ما يطلق عليه
الاختيار حقيقة او استعارة فان جعل الجامع بينهما مثلا الاستقلال
وغيره كمطلق الصدور والاشتراك بين تلك الصفات وجميع الافعال كما هو
كما نخ الظاهر من تعميم الاختيار اثبات لجميع الافعال كما هو بمنزلة ذلك الجنس
اثبات لكما يدخل فيه تلك الصفات مثل حرارة النار وبرودة الماء
وغيرهما فيبطل اصل الجواب كما عرفت وان خص الجامع بينهما بالاستقلال

الذي لا يوجد

الذي لا يوجد الا في بعض الافعال فمع انه تخصيص وتجوز بمرتبة اخرى بعد
عموم المجاز لا دلالة عليه ولا يفهم من لفظ الاختيار بوجه لان جنس
الاختيار ليس كما يتصف بالاستقلال في ضمن بعض الافعال يتصف
الاخرى نخ بعدم الاستقلال ايضا في ضمن بعض الاخر ويمكن دفعه بان الجواب المذكور
تعارفونه نخ مبني على انهم يتعارفون في اطلاق لفظ الاختيار على ما يعم الاختيار
حقيقة وما هو منزل منزلة فرده الاكمل الذي استقل فاعله فعقوده
الاستقلال الذات لبيان ان تلك الصفات داخلة في هذه المعنى المتعارف
لا اشارة الى وجه التشبيه في الاستعارة التي تضمنها عموم المجاز فلا يرد
شيء واما ما نقل عن المحشي ههنا من ان تنزيل الصفات المذكورة منزلة
الافعال الاختيارية بجامع استقلال الذات مع ان الذات ليست مستقلة في كلها حقيقة بل هي
حقيقة في بعضها بمعنى انها لا تحتاج الى امر خارج عن الذات ومجاز في بعضها
بمعنى انها لا تحتاج الى امر خارج عن الذات والصفات ضرورة احتياجها فيه
الى بعض الصفات تكلف عظيم فليس بشيء لان المجيب جعل الجامع ما هو
المعنى المجازي للاستقلال الذات ولذا احتاج الى تفسيره بعدم احتياجها
الى امر خارج منفصل كما اشرنا ومن البين ان هذا المعنى متحقق في الواجب تعالى
بالنسبة الى جميع صفاته تعالى وافعاله وايضا نسبة الاحتياج الى الذات
سواء بالنسبة الى الصفات ان يقال ضرورة احتياج بعض الصفات الى بعض
اخر كما لا يخفى قوله كما بمعنى ما صدر الخ فالنسبة على المعنى الاول من نسبة
السبب الى المسبب اي حمل الاختيار المنسوب اليه على معنى الارادة والترجيح
او من نسبة احد المتنسبين الى النسبة بينهما ان حمل على معنى الصحة والا
مكان الذي هو نسبة بين الوصف المنسوب والفاعل وعلى المعنى الثاني
من نسبة احد صيغ موصوفات واحد الى الاخر او من نسبة الصادر الى الوصف
المصدر ثم ان كلا من المعنيين صادق على العالم بالنسبة الى القادر
المختار ولا باس اذ غايته عموم المحمول عن الموضوع في قولهم المحمود عليه
يجب ان يكون اختياريا والحمل على المحمود عليه الذي هو من اوصاف المحمود تخصيصه
ثم كل ما صدر عن فاعله بالاختيار فهو صادر عن الفاعل المختار ضرورة ولا
عكس لان الصفات عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فالمعنى الثاني اعم مطلقا

مع الاول قوله والا شك ان صفاته تعالى هذا تتمة الجواب الاول اي
ان قوله وايضا هي صادرة الخ تتمة الجواب الثاني واما قيد الجوابين
بقوله عند الاشاعرة لانهما انما يتمشيان على القول بزيادة الصفات
وانما يقول بها الاشاعرة وتلخيص الجواب الاول من هذين الجوابين
كالجواب الذي ذكر قبلهما منع تلك الملازمة ايضا مستندا بانه انما يلزم
الاستلزام المذكور لو كان الاختياري بمعنى ما صدر بالاختيار وهو ممنوع
بل المراد بمعنى ما صدر عن الفاعل المختار ولو كان صدوره عنه بالايجاب
مثل صدور تلك الصفات وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان تلك الصفات صدوره خ
صادرة عن الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاتصاف بتلك
الصفات ولما توقف كونه تعالى فاعلا بالاختيار على تلك الصفات عند الاشاعرة
لم يكن الذات من حيث هي فاعلا مختارا فلا يكون الصفات المذكورة اختيارية
بهذا المعنى ايضا واما الاختياري بهذا المعنى من بين صفاته تعالى افعاله فقط
اللهم الا ان يقال هي صادرة عن الذات المتصف بكونه فاعلا مختارا وان
كان ذلك الاتصاف بعد صدور تلك الصفات واما ثانيا فلان الاختيار
بهذا المعنى وان لم يندرج فيه الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة
الى الماء وامثالهما على ان اثر ... فاعلين مختارين بالمعنى الاخص
المراد ههنا الا انه يندرج فيه الصفات الذاتية للعباد كالقدرة فعلى
هذا الجواب يلزم ان يكون اثر اعليها ... وليس كذلك الجواب انما يلزم
~~...~~ لو كانت لوازم الماهيات وعوارضها صادرة عن تلك الماهيات
كما زعمه الحكماء في المشهور وهو باطل عند المتكلمين الذين هذا الجواب مبني على
مذهبهم لان جميع الممكنات صادرة عن الواجب تعالى عندهم كما مر غير مرة
نعم لو كان الصدور عبارة عن القيام لتم ذلك لكنه فاسد ايضا
لما عرفت ان العالم صادر عن الواجب تعالى مع امتناع قيام العالم به تعالى
بل الصدور عن الشيء عبارة عن كون ذلك الشيء منشأ له وحيث كان
المراد منه في كل من معنى الاختيار كونه منشأ له باحد الوجهين اما
بافادة الوجود حقيقة واما بكسبه بصرف الارادة على نحو ما سبق الوجود خ
كان الافعال الاختيارية القائمة بالعباد اختيارية على طبق مذهب

وعند

الافعال صح

وعند الاشاعرة كانت تلك الافعال اختيارية بالنسبة الى الواجب تعالى
من جهة الخلق وبالنسبة الى العباد من جهة الكسب وكانت
تلك الصفات اختيارية بمعنى الثاني دون الاول لان الذات
مفيدة لوجودها لكن بالايجاب لا بالاختيار واما ثالثا فلان هذا الجواب
ان كان مبنيا على جعل الاختيار صفة للفعل كالجميل بطل اصل هذا
الجواب لخروج الصفات الذاتية عن الفعل وان كان مبنيا على جعله صفة
للنعت اي الشيء او على عدم جعله صفة لشيء اصلا بناء على ان مجرد
مفهوم الاختيار كما في المحمول القضية المذكورة بطل ما سبق منه من
رجوع القول الاول الذي ذهب اليه المص الى هذا القول الثالث
من الاقوال المذكورة في الشرح الا ان يقال الايراد بالنسبة الى تلك
الصفات الذاتية هو بعينه متوجه على ما ذهب اليه المص ولجاج في
دفعه الى احد هذه الاجوبة واذا اندفع عنهما بجواب واحد يرجع احدهما الى
الاخر قوله وايضا هي صادرة الخ تلخيص هذا الجواب منع كبرى الشكل
الثاني اي لا نسلم انه لا شيء من تلك الصفات بصادرة بالاختيار
وانما تتم تلك الكبرى لو كان المراد بالاختيار ههنا هو المعنى الاخص وهو
ثم لجواز ان يكون مراد القائل الاختيار بالمعنى الاعم المتحقق في الواجب
تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية الزائدة وانت قد علمت بطلان هذا الجواب
من الواجب تعالى صح بما قدمنا من ان الواجب تعالى ليس مختارا في تلك الصفات بشيء من المعنيين
واما ما يقال ان هذا الجواب يوجب المهرب عنه من الترادف
بين الحمد والمدح فانما يتم لو اندرج الماهيات بالنسبة الى اثارها
الاضطرارية في تحديد الفاعل وهو ممنوع لجواز ان يحمل الفاعل على معنى
المنشأ باحد الوجهين المذكورين فيخرج تلك الماهيات بالنسبة
الى تلك الاثار بتقييد الفاعل على مذهب المتكلمين والمحققين الحكماء
قوله لكنها لا تتمان على تقدير القول الخ يعني لا يتم الجوابان المذكوران و
ان بنيا على مذهب المتكلمين كالجواب الذي ذكر قبلهما لان من المتكلمين
من يقول بعينية الصفات كالمعتزلة والشيعة بل بعض الاشاعرة بل
الشارح يميل الى ذلك على ما يفهم من شرح العقائد العضدية وذلك

لانهما لو تما على تقدير القول بالعينية لزم صدور الذات وهو محال بناء
على ان المصدر بمقتضى المشيئة الموجبة لتقدم المصدر على الصادر
ولو بالذات فلو صدر الشيء عن نفسه لزم تقدمه على نفسه وهو لزمه ح
محال ضرورة والا معنى لصدور الصفات الاعتبارية الانتزاعية
عن الذات لانها قائمة بالمعتبرين الغائصة على اذهانهم تصورا وتصديقا
بايجاد الفياض وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان صدور الشيء
عن الشيء ان اقتضى كون الصادر من الاعيان الموجودة في الخارج
المباينة للمصدر لزم ان لا يصدر شيء من الافعال وتعلقات الارادة
من الواجب تعالى وغيره على مذهب المتكلمين ولو عند القائلين منهم
بزيادة الصفات على الذات لان الافعال من مقولة الفعل والتعلقات
من مقولة الاضافة وجميع مقولات الاعراض النسبية ما عدا
الاين من الامور الاعتبارية عندهم لا من الموجودات العينية ان لا فيلزم ح
يكون شيء منها اختياريا لشيء من المعتبرين ولا اثباته عليه حمدا
وهو باطل ضرورة وان لم يقتض ذلك فلم لا يكفيه التغاير الاعتباري
بان يكون الواجب تعالى باعتبار كونه عالما المنكشف عليه بذاته جميع
المعلومات صادرا عن ذاته باعتبار كونه موجودا بالذات ايضا
ومن البين ان العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات
الذاتية تابعة للوجود في غاية ما لزم تقدمه باعتبار الوجود على
ذاته باعتبار كل من الصفات ولا باس به الا ان يقال لما كان
صدور الشيء عن الواجب تعالى عبارة عن افادة الوجود لم يكف
التغاير الاعتباري فنختار الاول ونقول لما كان صدور
الشيء عن الواجب تعالى عبارة عن تلك الافعال وتعلقات
الارادة اثارا موجودة في الخارج مباينة للفاعل والمريد كان
الصادر هنا في الحقيقة تلك الاثار ونسبة الصدور الى
تلك المعاني المنتزعة بين الصدور والاثار الصادرة مجازية
لا يقال انما يتم وجود الاثار في تعلقات ارادة الواجب
تعالى لان تعلقات ارادات العباد ربما يتخلف مرادهم عن

ارادتهم

ارادتهم لانا نقول هناك اثار قلبية موجودة عقيب التعلق
والترجيح القلبي واما ثانيا فلان الامور الانتزاعية الاعتبارية
قسمان قسم لا وجود له لا في الخارج ولا في نفس الامر كانياب
اغوال وقسم له وجود في نفس الامر وان لم يكن من الاعيان والصفات
الذاتية الاعتبارية من هذا القبيل فليكن صدورها عن الذات
بافادة الذات وجود تلك الصفات في نفس الامر لا وجودها
في الخارج والاعيان ولا بد من تعميم الصدور ههنا من الصدور
باعتبار كلا الوجودين اعني الخارجي والنفس الامري لان حدوث
وجود الاثار القلبية في الخارج عقيب تعلق الارادة العبد غير
صحيح على مذهب الاصحاب الماتريدي ولذا ذهبوا الى ان ليس
هناك امر موجود مخلوق حذرا عن الجبر في افعال العباد فلا يصح
الجوابان على رأيهم من المتكلمين واما ثالثا فلو سلم الكل فانما لا يتمان
لو لم يكن الصدور في الجوابين شاملا لمطلق الايجاب والاقتضاء و
لو كان فهنا وذلك ممنوع كيف ولو لم يكن شاملا له لم يتما على
مذهب لان مراد السائل من الصفات الذاتية اعم من الحقيقية
والاعتبارية ثبوتية كانت كوجوب الوجود او سلبية كالامتناع
شريك للمقطع بان الثناء على الكل حمد كما في قولهم الحمد لله الواجب
وجوده الممتنع نظيره كما لا يخفى والجواب الاول انما يكون قبل هذين
الجوابين حاسم للكل مثلا بان يحملا على معنى حاسم للكل ايضا وان كان
حسم الجواب الثاني منهما مبنيا على زعم جماعة الاختياري بالمعنى
الاعم لمطلق الايجاب والاقتضاء على ما لا يخفى واما رابعا فلان
عنوان الجوابين صريح في كونهما مبنيين على مذهب كل جمهور الاشاعرة
القائلين بزيادة الصفات وتمامها على مذهب خلاف
بينهما بناء على ان المص منهم وايراد السؤال على طلا القولين لا
يقدح في تمامهما لانهما مبنيان على ابطال القول بالعينية وكونه
تخفيفا محل نظر ظاهر اه قوله لجواز ان يكون سبق الاختيار
عليها اه السبق الذاتي هو التقدم الذاتي هو تقدم العلة الموجبة

على معلولها كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان اتحدت الحركتان
زمانا وبازائه التأخر الذاتي الذي هو تأخر ذلك المعلول عن
تلك العلة ولم ينكرهما المتكلمون وان انكروا القدم والحدوث
الذاتيين لان القديم عندهم ما لم يكن مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا
والحادث ما كان مسبوقا به سبقا زمانيا وتلخيص هذا
الجواب منع كبرى الشكل الثاني كالجواب الذي قبله وبمجرد
هذه المناسبة قدمه على الجواب الاخير الخامس والا فهو اضعف
الاجوبة كما ستطلع قوله يسبق الوجوب على الوجود اقول هذا الوجوب
السابق هو الوجوب من جهة اقتضاء العلة الموجبة وهو اعم من
الوجوب الذاتي على رأي جمهور المتكلمين القائلين بزيادة وجود
الواجب تعالى على ذاته كزيادة الصفات الذاتية عند جمهور
الاشاعرة ومن الوجوب بالغير على رأي الكل بناء على انه تعالى وان
لم يكن علة موجبة لشيء من الممكنات عند الاشاعرة لكن تعلق
الارادة العلية بوجوده علة موجبة له بحيث يمتنع انفكاكه عنه
عند الكل وقال الحكماء كل ممكن موجود وهو محفوف بوجوبين وجوب
سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له بايجاب علته الموجبة (المتوجه)
ووجوب لاحق وهو الوجوب بايجاب علته المبقية ولذا قالوا
الشيء ما لم يوجب لم يوجد وهذا ما يعني ذكرنا ولا ينكره المتكلمون
كيف والممكن يحتاج في وجوده الى ما يرجح وجوده على عدمه فلا ان
ايجاب علته اياه سابق عليه سبقا ذاتيا في الواقع وان كان
متأخرا عنه في التصور لكونه نسبة بينه وبين علته فكذلك الوجوب
الحاصل من ذلك الايجاب فلا يرد ان الوجوب صفة الوجود وكل
صفة متأخرة عن موصوفها بالذات فكيف يسبق عليه بالذات
وبعد فيه نظر لان الوجوب من العوارض الذهنية للماهيات للقطع بان
السابق على الوجود الخارجي لا يكون من العوارض الخارجية وما ذكر من
دفع الايراد انما يتم ان كان الوجوب من الاوصاف الخارجية
وقد عرفت بطلانه الا ان يقال الوجود الذهني كالخارجي في ان

اصلا

اصلا كوجود الزوجية للاربعة فيما اذا تصورت الاربعة وغفلت عن
زوجيتها وهو وجود الزوجية في الذهن بذاتها او وجود ظلي كما اذا
تصورت الاربع وزوجيتها معا وهو وجود الزوجية في الذهن بصورتها
وكذا الكلام في جميع العوارض للماهيات في الاذهان كالوجوب للوجود
عند التحقيق وكذا جميع النسب وبهذا الاعتبار يعلم صدق
القضايا ومطابقة نسبتها الحاصلة في الذهن بصورتها للنسبة
الواقعة التي هي موجودة في الاذهان ايضا بذاتها وعدم صدقها
ومطابقتها لاسيما في القضايا الذهنية ثم نقول يجوز ان يكون الوجوب
السابق على الوجود الخارجي هو الوجوب العارض في الاذهان للماهية
الموجودة فيها ايضا مع كون ذلك الوجوب حاصلا بذاته لا بصورته
ويكون سابقا على حصول الوجود بذاته ايضا لا بصورته وهو لا ينافي
كون ذلك الوجوب متأخرا عن الوجود فيما اذا حصلا بصورتهما وهذا
غاية توجيه كلامهم وبعد هذا لا يتم ذلك اذا نقل الكلام الى الوجود
الذهني فان الماهية ما لم توجب لم توجد في الذهن ايضا ولا
مخلص الا بان يخصص القول بالسبق بالوجود الخارجي او يحمل الوجوب
السابق على معنى الايجاب القائم بالعلة قوله يسبق على المعلول بداهة
اقول فيه انه مع الحاجة الى كونه مبنيا على خلاف التحقيق الذي هو القول
بعينية الصفات لما عرفت انه لا يمكن صدور الشيء عن ذاته منفصلا عن (بعينه خ)
صدوره بالاختيار بالمعنى الاخص وتلخيصه اثبات الكبرى الممنوعة بابطال
المنع وحاصله ان ذلك الجواب باطل لانه غير صحيح على رأي احد من الحكماء و
المتكلمين وكل جواب شأنه كذا باطل اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان هذا الجواب لا يصح على رأي القائلين بالعينية لما عرفت ولا على رأي
القائلين بالزيادة لانه منع الكبرى المذكورة باعتبار رجوعه الى المقدمة
القائلة بان كل ما كان مسبوقا بالقصد والاختيار حادث وهي مقدمة
مسلمة عندهم بلا خلاف بينهم وان لم يكن مسلمة عند بعض المتأخرين (عند بعض خ)
حيث اعترض على تلك المقدمة من جانب الحكماء بما ذكر فيكون ذلك
البعض في مسئلة الصفات من الحكماء ثم نقول لما تقدم لم يكن هذا الجواب صحيحا

على رأي احد من القائلين بالعينية لا على رأي احد من القائلين بالزيادة
لم يصح على رأي احد من فريق الحكماء القائلين بالعينية ولا على رأي احد
من فريق المتكلمين الذين قال بعضهم بالزيادة كالاشاعرة وبعضهم
بالعينية كالمعتزلة والشيعة لكن المقدم حق وكذا التالي فلا يرد عليه ان
المناسب ان يحذف قوله وان اعترض عليه بعض الشافعين الخ لان السؤال
ويقتصر على ذكر ذلك البعض في الجواب **قوله** قال بان اثر الفاعل المختار قد
يتوهم ان الصفات الذاتية اثر الفاعل المختار وليست بحادثة فهذا الايراد
مشترك الورود بين هذا الجواب وبين الجوابين المذكورين قبيل هذا الجواب
وهو وهم فاسد لوجهين الاول ان الاثر في الحقيقة انما يطلق على ما يترتب
على التأثير والايجاد لا على ما يقتضيه الذات الثاني ان المراد بها الفاعل
المختار من حيث انه فاعل المختار والصفات الذاتية اثاره من حيث
انه فاعل موجب لا يخفى **قوله** الذين منهم القائل به موجود في كل فريق منهما
وذلك الجواب غير تام عند احد من الفريقين فضلا عن صحته عند
القائل بالاشتراط من الفريقين **قوله** الا ان يقال يجوز ان يكون ذلك
القول اي القول باشتراط كون المحدث عليه اختيارا بهذا دفع لابطال الجواب
الثاني لكنه لا يصح ان يكون مبنيا على جعل المعترض المذكور من القائلين
بعينية الصفات لان الجواب المذكور لا يصح على مذهبهم بوجه بل هو مبني على
جعله من القائلين بزيادة الصفات سواء جعل هو وتابعوه من فريق
المتكلمين او جعلوا فريقا ثالثا غير فريق الحكماء والمتكلمين فان كان مبنيا
على جعلهم من المتكلمين فهو منع الصغرى القائلة بان الجواب المذكور
غير تام على رأي احد من الحكماء والمتكلمين وان كان مبنيا على جعلهم فريقا
ثالثا فهو منع الكبرى دليل الابطال اي لا نسلم ان كل جواب غير تام
على رأي احد من الحكماء والمتكلمين فهو باطل وما ذكرتم من ان القائلين
بالزيادة اتفقوا على اثر الفاعل المختار حادث لممنوع كيف ويجوز
ان يكون ذلك المعترض المذكور قائلا بزيادة الصفات وبصدورها عن الذات
بالاختيار بمعنى الاخص بناء على ان مجرد الاعتراض على تلك المقدمة المسلمة
عند جمهورهم لا يخرجه من مذهب المتكلمين نعم على كلا التقديرين يرد على الجواب المنع

[Margin:] قوله القائل بها حتى لا احد منا تمام الجواب على رأي كل فريق من الحكماء والمتكلمين لان ذلك الجواب مبني على منع القول باشتراط كون المحدث عليه فعلا اختياريا

[Margin:] قوله سواء الى قوله من فريق قوله وان كان الى قوله والمتكلمين م

[Margin:] قوله وان كان الى قوله فهو الى قوله باطل م

ان الجواب

زيادة كلام

ان الجواب المذكور انما يندفع اصل الايراد واثبات على الصفات الذاتية على ان
المعترض وتابعيه فلا يكون تاما على رأي غيرهم من الحكماء والمتكلمين فدفعه بان
ذلك القول بالاشتراط يجوز ان يكون للمعترض المذكور وتابعيه فلا يجب
دفعه على غيرهم في كلامه غاية الاجمال والطي تمت تفصيل ما ذكر ايرادها
واقول فيه بحث من وجوه الاول ان المص واتباعه رحمهما الله من المحققين
كالمجوز بالاشتراط المذكور وليسوا تابعين للمعترض في الاعتراض المذكور
الثاني ان ذلك الجواب باطل بما اشرنا من ان تعلق الارادة بنفسها وبما يتوقف
هي عليه يستلزم الدور او التسلسل المحالين فلا يمكن صدور تلك الصفات
عن الذات بالاختيار بمعنى الاخص فالواجب ان يبطل دفعا لايهام صحة
الا ان يقال لم يتعرض لابطاله بتلك الاستلزام لانه لا يجري في الصفات
التي لا يتوقف عليها الارادة ومانع الكبرى الكلية القائلة بان لا شيء من تلك
الصفات بصادرة بالاختيار بمعنى الاخص يكفيه جواز صدور بعض
الصفات المذكورة الثالث ان اراد صحة الجواب المذكور بالنسبة الى
جميع الصفات فقد عرفت بطلانه وان اراد صحته بالنسبة الى بعضها فلا يجوز
حاسما لمادة الاشكال على مذهب ذلك المعترض بالنسبة الى جميع الصفات
الرابع ان ذلك الجواب باطل بالنسبة الى جميع الصفات قطعا لانه
مستلزم لامكان صفات النقص التي هي اضدادها وهي الموت
والجهل والعجز وعدم الارادة والصمم والعمى والبكم ولما كانت النقص
هذه الصفات الموجبة للنقص في حقه تعالى كان امكانها الذاتي له
تعالى مستحيلا ايضا بناء على ان امكان المحال محال وقد ذكر مثله في المنة
المذكورة في حاشية الاداب في بيان هذه الصفات الخامس انه اوضح
هذا الجواب بناء على مذهب المعترض مع بطلانه فلم لا يجوز الجواب
المذكور قبله بناء على مذهب ~~المعترض~~ الاشاعرة مع صحته
قوله ويمكن ان يجاب بمنع كون صفات الله تعالى اه اي بمنع بطلان
اللازم فلا حاجة الى صرف الاختيار في ذلك القول الى تعريف
المحدث عن ظاهره بل يجب ان يحمل على ظاهره ليخرج عنه الصفات الذاتية
سواء للواجب تعالى او لغيره كالمعلولات **قوله** يجوز ان يكون اطلاق المحدث

عليه اي على الثناء المذكور على سبيل المجاز المرسل بناء على ان تلك الصفات على تلك نخ
مبادئ افعال اختيارية فالثناء عليها لازم للثناء على الافعال لانه
يطلب في حكم المفاضة فاطلاق الحمد الموضوع للثناء على الافعال على الثناء
على الصفات الذاتية من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم او على سبيل
الاستعارة المصرحة بناء على ان تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية
للواجب تعالى في انها لا يحتاج الى امر خارج عن الذات والصفات
فالثناء على الصفات الذاتية كالثناء على تلك الافعال في انها
امر غير خارج عن الذات والصفات وبهذا ظهر ان المجاز المرسل
او الاستعارة في لفظ الحمد كما هو صريح الجواب لا في الحمد وعليه كما وهم
ثم يرد ان المجاز المرسل المبني على كونها مبادئ افعال اختيارية لا يجري
في الصفات التي ليست مبادئ تلك الافعال كالسمع والبصر والكلام
فان الارادة مع القدرة وما يتوقفان عليه كافية في الافعال عند
الاشاعرة الا ان يقال ليس المبادئ بمعنى الموقوف عليها بل بمعنى
الاسباب والمنشأ وقد كان ارسال الرسل عليهم السلام فعلا
اختياريا مترتبا على صفة الكلام وكذا تحديه تعالى المترتبة على سمعه
وبصره كثيرة في القران واعلم انا اذا قلنا اثنى الله تعالى على علمه واردنا
منه العلم الفعل الاختياري مجازا من اطلاق اسم السبب فهو حمد بلا نزاع وانما
النزاع فيما اذا اريد بالعلم معناه الحقيقي وكذا الكلام في سائر الصفات
فاذا ذكر هذه الصفات الذاتية في مقام الحمد وعليه اما بالفاظها
الموضوعة لها او بالفاظ مجازية فالثناء ان كان على هذا الجواب
ليس بحمد حقيقة فلا يشمله قولك الحمد لله الا اذا اريد بالحمد ما يطلق
عليه الحمد حقيقة او مجازا وعلى الاجوبة السابقة يكون حمدا حقيقة ويشمله
الحمد في قولك هذا مع ارادة حقيقة الحمد ثم هذا الجواب انما يتم على
مذهب المتكلمين لا على مذهب الحكماء لان صفاته تعالى لا يكون مبادئ
افعال اختيارية عندهم بل مبادئ افعال ايجابية اللهم الا ان يحمل
الاختياري على المعنى الاعم ههنا ولم يتعرض بذلك فبناء على ما قرر
وانت خبير بان هذا الجواب ينافي ما نقله من الزمخشري والتقسيم انه

استخفافا

فالاخص ح
استخفافا اذا نسب المحامد العلية بهذا اخر عن الاجوبة قوله الذي هدانا سواء
الطريق لا يخفى ان تعليق الحمد بالمشتق يقتضي علية ماخذه فالهداية الى المحمود
عليه ههنا لكنها علة لاثبات كل حمد له تعالى لا لثبوته عليه لان الحمد المقصود اعم من والا التوجه ح
ان يكون بازاء الانعام ومن ان لا يكون وهداية نوع من الانعام فلا يكون
ثبوت كل حمد او ثبوت الجنس اختصاصه به تعالى لاجل هذه العلة وجعل
التعليق بالهداية لبيان الخصوص لموضوع الحقيقة اعني الحمد غير ملائم لمقام
الحمد بل الملائم تعميمه لكل ما يطلق عليه الحمد ولو مجازا كما لا يخفى بخلاف ما اذا
جعلت علة للاثبات كانه قيل انما نصف باختصاص كل حمد له تعالى لاجل
هدايته ايانا سواء الطريق فلا تحمد ومنا على ان مبنى الكلام قد يكون
ثبوت الثبوت وقد يكون ثبوت الاثبات كما تقرر في محله ثم لا يخفى ان الطريق
ماخوذ في مفهوم الهداية كما تعرف فان لم تجرد الهداية عنه يكون الطريق
المرشد عبارة عن الطرق الموصلة الى الحق اي الحواس والالات العقلية
والنقلية ان حمل سواء الطريق على مطلق الحق او الفنون العقلية ان حمل على والنقلية ح
الاسلام والشريعة فيجوز حمل الهداية على كل من المعنيين لكن تحتاج الى
تجريدها عن المطلوب المأخوذ فيها لان المطلوب ح سواء الطريق وان جردت
عنه يكون الطريق المرشد هو سواء الطريق فالهداية ههنا بالمعنى الاول
ولا يحتاج الى تجريدها عن المطلوب ح لان المطلوب ح هو المطلوب الاصلي
الذي هو رضا الرحمن والاول انسب بديباجة هذا الكتاب قوله قبيل الهداية
اه لانه اي الارشاد وارادة الطريق فالطريق معتبر في كلا معنيي الهداية وارادة نخ
والمراد من الارادة والارشاد وحد والمنتهية للرشد والحيرة بهداية العلم
سواء كان ذلك الدال من ذوي العلم والادراك او لا كما في هداية القران
والجبال وغيرهما فالالات غير ان لحظ تمام الهداية به فكأنه علم في الارشاد
ومثلبته وسواء حصل للمدلول رؤيته بالفعل او لم يحصل كما في هداية ثمود
لانهم عمي فالارادة الواقعة في تفسير الهداية بالمعنى الاول بمعنى
ما يطلق عليه الارادة حقيقة كما اذا حصل رؤية المدلول او مجاز
كما اذا لم تحصل على نحو قولهم علمته فلم يتعلم وتعلق قوله على ما يوصل
بالدلالة لانه مبني على تجريدها عن الطريق او على التوكيد والا لا تحصيل الهداية

بهذا المعنى في ارادة طريق الطريق لان الموصول الموصل الى عبارة
عن الطريق حسيا كان او عقليا كما ان الشريعة بخلاف ما اذا حمل
على التجريد او التوكيد اذ يندرج فيه ح ارادة نفس الطريق لا الخروج
ارادة طريق الطريق اما بناء على ان المطلوب في قوله الى المطلوب اعم من (طريق ح)
المطلوب بالاصالة او بالتبع او بناء على ان الايصال الى المطلوب
الاصلي اعم من الايصال اليه بالذات او بالواسطة وحذف مفعول
يوصل للتعميم اي لكل من يسلكه بشرط ان يسلكه وفائدة التجريد او التاكيد
اسناد الايصال الى الطريق لا الى الدلالة ليمتاز عن المعنى الثاني
والعدول عن طريق موصل لقصد الاستمرار ولعله لتنبيه على ان الدلالة (الايصال ح)
على طريق لا يستمر ايصاله كالطريق الذي يتشعب منه طرق اخر لا يسمى
هداية واما افتراق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة فليس
لان الشريعة تتشعب الى طرقهم والا لكانت طرقهم موصلة الى الحق
ايضا فيلزم تعدد الحق بل لانهم احدثوا فيها طرقا وسلكوا وقيل هي
الدلالة الموصلة الى المطلوب بالذات او بالواسطة ايضا واسناد
الايصال الى كل من الطريق والدلالة مجازي وحقيقة الاسناد الى
الله تعالى او لا حقيقة له ههنا كما في قولهم اقدمني الى بلدك حق لي على
فلان اي على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ورجحه المحقق في شرح التلخيص
وهذا المعنى اخص مطلقا بحسب الحمل من المعنى الاول اذ كل دلالة على
طريق موصل ولا عكس كما في آية ثمود وهذا ان لم يعتبر الاستمرار الايصال
في المعنى الاول والا فبينهما عموم من وجه اذ قد يوجد الدلالة الموصلة
في طريق غير مستمر الايصال ورجح القول الاول على الثاني اي حكم
برجحانه عليه ونسب الثاني الى البعض اي اذ قد نسب الثاني الى
البعض ونقضه ثم العطف من عطف العلة على المعلول وظاهر كلامه
ان المرجح لم يصرح ترجيحه لكن الشارح فهمه من نسبة الثاني الى البعض
ثم نقضه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقال
القول الثاني منقوض بهذه الاية وكل ما هو منقوض غير ظاهر
بخلاف القول الاول فغير المنقوض بالاية المذكورة واما الكبرى فظاهرة واما الصغرى

فلان

فلان المراد فهديناهم الى الطريق الحق فلو كانت الهداية بالمعنى الثاني لزم
ان لا يصح ح قوله تعالى فاستحبوا العمى لان الهداية ح تدل على انهم اهتدوا
متنافيان ثم النقض في المنقوض بالمعنى اللغوي الذي هو الابطال او النقض
التشبيهي الذي هو ابطال المدعى باستلزامه محذورا خصوص التخلف والذي
هو عدم صحة الاية لان المراد نقض القول والحكم بان الهداية موضوعة
للمعنى الثاني كما عرفت لكن ظاهر كلام المحشي تدل على ان المراد من النقض (تسامح)
في هذا المقام نقض التعريف بعدم الجامعية لعدم صدق الثاني
على ما في الاية الثانية والاول منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت لانه عم هدى الكل بمعنى الارادة فلا يصح سلبها عنه عم
بخلاف الايصال وهذا معارضة وتقريرها كالاول او نقض الدليل
المعلل باجرائه خلاصة في مرجوحية الاول بناء على ان مدار استدلاله هو
النقض بالاية والا مدخل فيه لخصوصية اية ثمود وح يقول الناقض هذا
الدليل جار في مرجوحية الاول بان يقال الاول منقوض بالاية ايضا
مع تخلف حكمه عنه ح فيكون نقضا بطريق الالزام او باستلزامه كون
كل منهما راجحا ومرجوحا لجريانه في كل منهما وهو باطل فيكون نقضا بطريق
التحقيق الا انه يمكن للمعلل اسقاط دليل المعارضة او النقض بمنع كون
الاول منقوضا بالاية الثانية مستندا بجواز كون الهداية من باب
ذكر العام وارادة الخاص والكلام في المعنى الحقيقي ليس في دليل الصحة في
او بالنقض ودفعه بقوله واحتمال التجوز بعلاقة العموم والخصوص مشترك
بين الدليلين اي مثل هذا المنع وارد على دليل المعلل ايضا بان يقال يجوز
ان يكون الهداية في الاية الاولى مجازا من ذكر الخاص وارادة العام فاما
ان تم الدليلان معا او لا تمان معا فتسليم احدهما دون الاخر تحكم ظاهر
فيكون هذا الكلام اثباتا للمقدمة الممنوعة بطريق الالزام ويمكن ان يكون
اثباتها بطريق التحقيق بان احتمال المجاز في كل من الايتين غير ناش عن
دليل فلا يلتفت اليه اذ بناء النقض على الظاهر المتبادر فلا يندفع
الا احتمال المرجوح والقائل به سبيلا الى دفع النقض او المعارضة باحتمال المجاز
يمنع في دفعهما باحتمال اخر فيقال والمناقشة في امتناع حمله اي حمل قوله تعالى

انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى الاول مجال فكونه منقوضا بالآية
الثانية ممنوع قال في الحاشية في توجيه المناقشة المذكورة اذ يمكن ان
يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب يعني انك لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل
لمن اردناه انتهى وسيجيء تفصيل الكلام فيه ولعل قوله فتأمل اشارة
الى ان هذا الحمل بعيد لا يقدح في دليل المعارض والناقض ايضا او
الى ان هذه المناقشة ليست مشتركة لاحتمال التجوز وستعرف الحال قوله
والمشهور هو العكس من كلام المصنف ايضا كما صرح به في شرح العقائد النسفية
قوله وقيل يمكن التوفيق اي ذكره المولى الخيالي قوله وتحقيقه انه يعني لو كان التوفيق
بينهما بما ذكره هذا القائل لكان المعنى الشرعي عند المعتزلة هو المعنى الاول
وليس كذلك والا لما حمل صاحب الكشاف قوله تعالى هدى للمتقين على المعنى
الثاني لانه متصلب في الاعتزال واعرف بمعاني القرآن من غيره
وبان الظاهر ان يحمل الفاظ القرآن على معانيها الشرعية لكنه حمله عليه
فالاظهر التوفيق بعكس ما ذكره هذا القائل بان يقال كلام الاشاعرة
في المعنى اللغوي او العرفي العام والمشهور مبني على المعنى الشرعي فح يندفع الشرعية بل
التدافع المذكور ايضا وينطبق على ما ذكره صاحب الكشاف في تفسيره
هذه الآية وعلى ما ذكره ائمة التفسير من الاشاعرة في هذه الآية ايضا
حيث حملوها على المعنى الاول الشرعي عندهم ح ولو تعرض به ايضا لكان
اولى لا يقال يعارضه ان صاحب الكشاف مع تصلبه في الاعتزال حملها على
المعنى الاول في آية ثمود لانا نقول قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى قرينة
صارفة عن المعنى الثاني بخلاف قوله تعالى هدى للمتقين بل نقول الظاهر في الهداية
المسندة الى القرآن والنبي عم ان يحمل على معنى الاراءة ومع ذلك حملها
على المعنى الثاني بناء على ان الزمخشري في جعل الكتاب عين الايصال مبالغة
في سببيته لكن لمجرد قصد المبالغة لا يكون صارفا عن حقيقتها فهو ما حملها
على المعنى الثاني الا لاجل كونه معنى حقيقيا شرعيا عنده وبهذا يندفع
عن المحشي ما يقال صرح القائل بان النزاع بين الفريقين في المعنى الشرعي
المراد في اغلب الاستعمالات فلا يصح اراده توفيقه بمادة واحدة اي لا يقال

ان الزمخشري مع تصلبه في الاعتزال حمل اغلب الهدايات الواقعة في القرآن
على المعنى الثاني حتى يتفرع عليه قوله فالاظهر الخ ثم نجيب عليه بجوابه
الاول ان ما ذكره انما يتم لو لم يكن الهداية مشتركة بين المعنيين الشرعيين
عند صاحب الكشاف وهو ممنوع الا ان يقال سيتبين اصراره على المعنى
الثاني مع الفرق بين المتعدي وغيره الثاني ان حمل كلام الاشاعرة
في الكتب الكلامية على غير المعنى الشرعي عندهم ابعد من حمل كلام
الزمخشري على خلاف المعنى الشرعي عنده فالاظهر هو التوفيق بعين
ما ذكره القائل قوله هذا عند الجمهور الخ اي تخصيص الهداية باحد
المعنيين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة واما عند اهل التحقيق منهما
او من غيرهما فهي مشتركة بينهما شرعا ولغة او شرعا فقط او لغة فقط
والاظهر الاقدم فالاقدم وما سينقل من المصنف من باب الاشتراك
بين الاولين وتعديتها بنفسها او بحرف الجر قرينة معينة ويتجه على
التحقيق انه اذا دار اللفظ بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه
حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فالثاني اولى لانه على تقدير الاشتراك
يحتاج استعماله في كل منهما الى قرينة فيحتاج في استعمالاته الى قرينتين
بخلاف ما اذا حمل على الثاني اذ الحقيقة المنفردة لا تحتاج الى قرينة
فيكفيه قرينة المجاز والقول بان تلك الاولوية فيما تحقق كونه حقيقة
في واحد معين من المعنيين وما نحن فيه ليس من هذا القبيل عند اهل
التحقيق وان كان منه عند الجمهور كما لا يلتفت اليه لان دليل الاولوية
جار فيه ايضا ولا مخلص الا بان استعمال الهداية في كل من المعنيين
فالاظهر الاشتراك فليست ما يدور بين الامرين من غير رجحان
احدهما على الآخر ثم انه انما نقل هذا التحقيق الذي ذهب اليه الشيخ
لان هذا المحل محل نقل المذاهب لا للاشارة الى التوفيق يمكن بعين
ما ذكره القائل لانه توفيق بما لا يرتضيه واحد من الجمهور رض قوله ورد
عليه انه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل للمدلول لا
المدلول يشمل الدلالة واحدا كان او جماعة لكن اذا وقع ايصال بعضهم
دون بعض يتحقق وصف الايصال بالفعل للمدلول كما يتحقق فيما اذا وقع ايصال

الحكم وحاصل الايراد ابطال كل من الدليلين المتعارضين بالاستلزام التحكم اما ابطال الاول فبدليل الشريف على رجحان الاول تخصيص النقض بالاية الثانية بالتعريف الاول كما اشير اليه في تقريرهما وتخصيص الايراد ان الدليل على رجحان الاول تخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثاني وعلى رجحان الثاني تخصيص النقض بالثانية بالتعريف الاول وتخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثاني وعلى رجحان الثاني تخصيص النقض بالثانية بالتعريف الاول وتخصيص النقض باحدهما تحكم باطل اما الصغرى فقط فظاهرة واما الكبرى فلان كل من التعريفين اما ان يراد بالايصال فيهما الايصال المقيد بقيد من احدهما قيد بالفعل وثانيهما قيد للمدلول او يراد ما هو اعم منه بحذف احد القيدين او [illegible] اريد الاول ينتقض كل منهما بالاية الاولى ولا ينتقض شيء منهما بالثانية وان اريد الثاني لا ينتقض شيء منهما بالاية الاولى وينتقض كل منهما بالثانية فاما ان ينتقض معا او لا معا فتخصيص النقض باحد التعريفين بلا مخصص لا يقال لا يتصور ايصال الدلالة لغير المدلول وان تصور ايصال الطريق لغيره لانا نقول لعله مبني على ان المراد من المدلول هو المقصود به الدلالة وربما يوجد عند دلالة شخص امر غير مقصود في الدلالة التي كانت لذلك الشخص فيكون تلك الدلالة موصلة لغير المدلول بهذا المعنى **قوله** فلا ينتقض شيء منهما بالاية المذكورة اما على تقدير حذف قيد بالفعل فقط اي مع بقاء قيد للمدلول فظاهر ضرورة ان دلالة ثمود وارشاد هدايتهم من شانها ان توصلهم فكل من الدلالة والطريق هناك موصل لثمود للمدلول الذي هو ثمود واما على تقدير حذف قيد للمدلول فقط مع بقاء قيد بالفعل فلان دلالة صالح عليه السلام وارشاده وصلت الى ثمود لا ان المراد من الاية ازيد من اربعة الاف من المؤمنين كما بينه ائمة التفسير فكان كل منهما موصلا بالفعل لغير المدلول واذا لم ينتقض على تقدير حذف احد القيدين فعدم انتقاضه على تقدير حذفهما معا بالطريق الاولى والذي ذكره وههنا بحث وهو ان ايصال الدلالة لغير المدلول لا يتصور في دلالة الواجب تعالى ان حمل المدلول على المقصود بالدلالة اذ لو لم يكن دلالة

> تخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثاني ودليل الشيء على رجحان الثاني صح

> وكلام

> ينتقضا معا صح

> بالدلالة ويصل اليه معه او وحده صح

ذلك

٣٦

٢٥

وذلك الغير مرادة له تعالى حصل تلك الدلالة كما لا يتصور ذلك في دلالة معلم لا يتصور حمل المدلول على المتقي بالذات لان دلالة كل واحد مرادة له تعالى بالذات وانما يتصور ان في دلالة العباد وقد ولا مخلص الا بان يجعل مراده من المدلول على المفعول الاول للهداية **قوله** ويمكن دفعه الخ نقل عنه يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول ان يقال ان المتبادر من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل للمدلول بناء على انه المتبادر من المشتقات لكنه في الاول مشروط بسلوك المدلول للطريق المدلول عليه وذلك الاشتراط متبادر ايضا من كون الايصال صفة للطريق اذ المتبادر منه انه يوصل بالفعل على تقدير سلوكه فيه ولا يلزم من الدلالة سلوك المدلول فاذا انتفى ذلك الشرط الذي هو السلوك انتفى الايصال المشروط وعلم ان حاصل الجواب اختيار الشق الاول ومنع المحذور مستندا بان الفعل في التعريف الاول فرضي مشروط بالسلوك وفي التعريف الثاني محقق غير مشروط بذلك وان حمل الفعل في السؤال على الفعل المحقق فان هذا الجواب على هذا الوجه باختيار الشق الثالث فالوجه الثاني ان يقال ان المتبادر من الايصال في التعريف الاول الايصال بالقوة لكونه صفة للطريق وفي الثاني بالفعل لكونه صفة للدلالة انتهى اقول ان اريد بالايصال بالفعل في التعريف الثاني الايصال الخارج من القوة الى الفعل وقت الدلالة يخرج عنه الدلالات الموصلة بعد وقت الدلالة مع انها هدايات بالمعنى الثاني قطعا وان اريد الايصال الخارج من القوة الى الفعل ولو في الاستقبال كما هو اللائق لما ذكره اهل المعقول من ان المعتبر عند الوضع في العرف واللغة هو الفعل في احد الازمنة سواء قبل الحكم او بعده او معه ففيه ان تخصيص الايصال في التعريف الاول بالايصال بالقوة المقابلة للفعل بهذا المعنى يوجب خروج الدلالة على طريق موصل في احد الازمنة عن التعريف الاول مع انها هداية بالمعنى الاول الاعم قطعا ولا مخلص الا بان يحمل القوة على معنى الامكان المجامع للفعل كما في قولهم الضاحك بالقوة عرض لازم للانسان وحكم

> والثاني صح

> كالارشاد ولا يقال لو لم يصل به المرشد لما اخبر بانه موصل لانا نقول العلم بالاتصال لا يوجب التوصل به اذ قد يكون المرشد واصلا بغيره ويعلم

٤

واختيار الشق الثالث هم

الجواب باختيار شق ثالث باختيار الشق الاول في التعريف الثاني في التعريف
الاول لكن باعتبار حذف قيد بالفعل ولم يتعرض باختيار الشق الثاني
بحذف قيد المدلول في التعريف الاول اذ لا يصدق التعريف الاول
ح على الدلالة على طريق لم يوصل ولا يوصل احدا ابدا لكان ارشادا الى
سبيل اصولي يمكن التوصل به وغير موصل بالفعل الى المدلول والاخيرة
قوله على ان اختلاف التعريفين الخ هذه العلاوة بطريق الترقي من
المنع الى الاستدلال على ان لا تحكم في تخصيص النقض باحد التعريفين فيكون
معارضة للنقض وذلك الاستدلال اما بان يكون العلاوة تسليمية
او سرباريه مبنية على التبادر وتقريرها لو اريد باحد التعريفين
ما اريد بالتعريف الاخر لم يكن هناك تعريفان مختلفان بحسب
اللفظ واللازم باطل بداهة فثبت اختلافهما معنى وذلك الاختلاف
المعنوي مبني على اختلاف اخر بينهم هو ان وصول المدلول معتبر في الهداية
اولا فعرفها المعتبرون بالتعريف الثاني وغير المعتبرين بالتعريف
الاول فوجب ان يراد بالثاني ايصال المدلول بالفعل الى المطلوب
وبالاول الايصال في الجملة اي الايصال مطلقا غير مقيد باحد القيدين
فقط او بشيء منهما فلا تحكم في تخصيص النقض باحد التعريفين قوله لان
وصول المدلول معتبر الخ لا يخفى ان المعتبر في مفهومها الايصال لا نفس
~~الايصال~~ الوصول فانه خارج عنها قطعا فالمراد ان ما يوجب
وصول المدلول معتبر اولا وانه معتبر في لوازمها وما يدل على ان الوصول
خارج [illegible] قوله فيلزم وصول المدلول قوله فالتعريف الاول الخ لا يقال
ان اريد ان الحكم بهذين الاتفاقين متفرع على اختلافهم في اعتبار الوصول
وعدم الاعتبار فذلك التفرع ممنوع لجواز العكس وان اريد ان ذلك الحكم
معلوم بالشهرة المستفادة من قوله كما هو المشهور فلا وجه للفاء
الدالة على التفرع بل الوجه ان يقال وعلى ان التعريف الاول مبني
لانا نقول هذا التفرع بواسطة مقدمة مطوية مشهورة هي ان
المعتبرين عرفوها بالتعريف الثاني وغيرهم بالاول كما اشرنا وبهذا
يندفع عنه ما يمكن ان يقال ان يكون التعريف الاول مبنيا على الثاني والثاني

انه موصل ايضا وجزء بل قد يكون المرشد من لا يخفى عليه غاية بلا يوصل [illegible] من التعرض [illegible] زوني علي

قوله اما بان يكون العلاوة تسليمية الخ وذلك لان العلاوة عند اهل اللغة قد تطلق على ما يوضع على الحمل بعد تمام الحمل وتسمى بالفارسية سربار وقد تطلق على ما يضم الى الشيء المرجوح لتعديله وارباب التعاليم يسمون الكلام المعتبر الكلمة على علاوة [illegible] مع تمام [illegible] فيما قبله من الضعف [illegible] دونها بناء على تسليمية فالاول سرباريه والثانية تسليمية

الضعف

على الاول انما يتفرع ~~[illegible]~~ اذا لم يجعل العلاوة تسليمية انتقالا الى الدلالة
من جهة الفاظ التعريفين لا يتعين ذلك لجواز العكس ايضا مع ان
قوله كما هو المشهور يؤيد كونها سرباريه قوله لانه نقض اجمالي ومعارضة
على ترجيح الخ دالة على ترجيح الاول او مبنية على ذلك الترجيح وقد عرفت
تقريرهما لكن الاظهر تقديم المعارضة لاحتياج النقض الى التكسر
الا ان يقال قدم لانه الظاهر من قوله ايضا في قوله والاول منقوض ايضا
وفيه نظر اذ يجوز ان يحمل على معنى كما دل على رجحان الاول ويدل على رجحان
الثاني ويدل اخر ايضا فذلك القول صالح لكل من النقض والمعارضة
من غير ترجيح ثم ان المستفاد من سياق كلامه ان المرجح هو الحكم الحصري
لا التعريف الا ان يقال ترجيح الحكم الحصري يستلزم ترجيح التعريف
قوله لاحتمال ارادة المعنى الثاني مجازا من باب ذكر العام وارادة
الخاص المعين بخصوصه نعم لو اريد ~~[illegible]~~ الخاص بعمومه كما اذا قلت
رأيت انسانا واردت زيدا لكن لا على وجه تريد تمييزه عند مخاطبك
عن غيره بل اردته باعتبار انه فرد من افراد الانسان لم يكن مجازا كما
نص عليه المص في شرح التلخيص لا يقال لا حاجة الى هذا الاحتمال
لان مادة النقض يجب ان تكون محققة وقد نص بها الله تعالى في الاية
الثانية لانا نقول انما يتوجه ذلك لو اريد بالنقض هنا نقض
التعريف وقد عرفت ان المراد نقض الحكم ولو سلم فمجرد ان الدلالة الموصلة
لو صدرت عن النبي عم كانت هداية كاف في النقض الا يرى ان
التعريف للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها
وامكانها وامتناعها ولذا يعرف الشيء اولا ثم يحكم عليه بامكانه او امتناعه
وبهذا ظهر اختلال ما ذكره الشارح في شرح عقيدة عرف الاشعري
الغيرين بانهما موجودان يمكن ان يوجد احدهما بدون الاخر واعترضوا
عليه بانا اذا فرضنا ~~[illegible]~~ جسمين قديمين لم يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر لان ما ثبت قدمه استحال عدمه مع انهما غيران واجاب
الشارح بان الجسمين القديمين مستحيلان عند المتكلمين فلا ينتقض
التعريف بالجسمين المفروضين بل لا بد من تحقق المادة انتهى قوله

النقض هم

العقايد هم

فكما انه لم يتضح لك لا يخفى ان الظاهر الملايم لدعوى الاشتراك في الشرح
ان يقول فاما ان ينتقض معا او لا ينتقض معا لكنه يوهم انتقال
السائل من وظيفة الاستدلال الى وظيفة المنع بان يقال احتمال التجوز
مشترك فيهما ان هو ولبيان لممنوع فكذا ولبيانك مع ان الواجب في مقابلة
المنع اثبات المقدمة الممنوعة فعدل عن الظاهر الملايم الى ما ترى
تنبيها على انه جواب باثبات المقدمة الممنوعة اما بان تلك المقدمة
ثابتة مسلمة عندك دفعا للتحكم او بانها ثابتة في الواقع بناء على ان
ذلك الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يلتفت اليه في شيء من الدليلين
او بناء على ان المراد من تلك المقدمة هو ان الاول منقوض بحسب
الظاهر كما اشير اليه في الحل فسقط ما قيل ان الجواب ابطال لتقوية
السند للمنع وهو خارج عن قانون المناظرة **قوله** ايمكن دفع السؤال
المقدر بدا انه هذا الدفع جواب باثبات المقدمة الممنوعة ايضا اما
بتحرير محمولها بان المراد منقوض بحسب الظاهر لا منقوض بحسب
الظاهر [struck] والباطن فيثبت تلك المقدمة قطعا لان الانتقاض
الظاهري مقطوع به وان لم يكن الباطني كذلك او بتحرير مادة المقدمة
بانها ظنية على الظاهر المتبادر الذي هو كون الهداية في الاية حقيقة [margin: مبنية صح]
لا مجازا وهذا القدر كاف في اثبات رجحان التعريف الثاني في مقام
المعارضة كما انه كاف في مدعى المعلل الذي هو رجحان التعريف الاول
لان دعوى ان حقيقة الهداية منحصرة في معنى كذا ظنية ايضا فيكون
[struck] المقدمة معلومة بالعلم المناسب للمطلب فيبطل المنع
المذكور هذا اذا كانت المقدمة المنعية مقدمة من دليل المعارضة
وبه يندفع المنع المذكور عن دليل المعلل ايضا واذا كانت مقدمة
من دليل النقض فهذا القدر ايضا كاف في ابطال دليل
المعلل اذ الابطال الظني موجه يجب على المعلل دفعه كالابطال
القطعي وما توهمه بعضهم هنا من ان المعرف مانع فيندفع النقض عن التعريف
بادنى احتمال فتوهم فاسد لان المعرف بالتعريف اثبات ناقض
او معارض هنا وقوله والاول منقوض دليله وقد منع المعرف

بالتعريف

بالتعريف الاول فلا بد من اثبات التمم كما لا يخفى نعم يتوجه على المحشي ان هذا
الدفع سواء كان بتحرير محمول المقدمة الممنوعة او تحرير مادتها هو من محتملات
جواب الشارح كما اشير اليه بل هو الظاهر فلا وجه لجعله دفعا مغايرا لجواب
الشارح **قوله** واما القول باحتمال الاشتراك ههنا اي في مقام منع
دليل النقض او المعارضة بان نقول لا نسلم ان الاول منقوض لجواز
ان يكون الهداية مشتركة بين المعنيين كما سينقل عن المصنف او بينها
وبين عدم الاهلاك كما نقله المحشي عن بعض المحققين فيكون احتمال
الاشتراك منعا اخر بدل السؤال المقدر ويدل عليه كلام هذا القائل
فانه بعد ما نقل قول الشارح واحتمال التجوز مشترك قال اقول يمكن
احتمال الاشتراك ايضا انتهى وبهذا ابطل امران الاول ما قيل ان قوله
ههنا يعني في مقام الثانية ايضا كان هذا القائل قال احتمال الاشتراك ايضا [margin: احتمال صح]
مشترك مع انه لا يفهم من عبارة المحشي بوجه الثاني ما قيل
القول بالاشتراك من هذا القائل ليس بصحيح في راي احد الفريقين
بل التحقيق محمول على معناها الحقيقي **قوله** فلا بد ان يكون احد الفريقين [margin: مقام دكون الهداية في كل فرد الاتيين صح]
غير قائل اي لم يقل فلا بد ان لا يكون شيء من الفريقين قائلا بالاشتراك
لانه لا يتفرع على كون اختلاف التعريفين مبنيا على الاختلاف في ان الهداية
تعتبر فيها الوصول اولا وذلك لان الهداية في هذه القضية المختلف
فيها بين الفريقين بمعنى ما يطلق عليه الهداية حقيقة لا باحد [struck]
المعنيين المذكورين بخصوصه للقطع بان الوصول معتبر في المعنى الثاني
عند كل فريق وغير معتبر في المعنى الاول عند الكل ايضا فلا يمكن النزاع بينهما
باعتبار المعنى المعين وانما يمكن النزاع في ان ما يطلق عليه الهداية حقيقة
لغوية او شرعية هل يعتبر فيها الوصول والاولى ان نقول عنوان ما يطلق عليه [margin: يعتبر م]
الهداية كلي صادق على كل من المعنيين على تقدير الاشتراك منحصر في
احدهما على تقدير عدم الاشتراك فلا يكون ما ذهب اليه الفريق
الثاني من ان الهداية يعتبر فيها الوصول موجبة شخصية بل هي اما موجبة
كلية قائلة بان كل ما يطلق عليه الهداية يعتبر فيها الوصول كما هو الظاهر [margin: حقيقة م]
ولم يمكن القول بالاشتراك للفريق الاول الذاهب الى نقيضها الذي هو

رفع الايجاب الكلي ولا يمكن تفريق الثاني اذ لا يصح القول باعتبار
الوصول في المعنى الاول قطعا واما موجبة جزئية قائلة بان بعض ما يطلق
عليه حقيقة يعتبر فيها الوصول او مهملة في قوتها على التقديرين يكون
الامر بالعكس اي يمكن القول بالاشتراك تفريق الثاني دون الفريق
الاول الذاهب الى نقيضها السلب الكلي القائل بان لا شيء مما يطلق
عليه حقيقة بما يعتبر فيها الوصول اذ لا يصح القول بعدم اعتبار
الوصول في المعنى الثاني قوله الا يبهم احد الفريقين الغير القائل
بالاشتراك به اذ اقول يتوجه على المحشي ان منع دليل النقض او
المعارضة مستندا باحتمال الاشتراك انما يظهر كونه توهما فاسدا
بهذا القدر لو كان مراد القائل احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين
وليس كذلك اذ المنع المذكور لا يتوقف على الاسناد به ذلك بل هو
من فضول الكلام اذ الظاهر هو الاسناد باحتماله عند الفريق الاول
الذي ذلك المنع من جانبه فح يحتاج بيان فساده الى اثبات ان الفريق
الاول بخصوصه لا يكون قائلا بالاشتراك وقد عرفت انه لا يتفرع على
ما ذكره هنا ولا على قوله بل الظاهر ان كل واحد منهما الخ لان فيه الظهور
بناء على الوجهين التوهم الغالب نعم لو كان مراد القائل تأييده القول السابق
على ان يكون مراده ان احتمال الاشتراك مشترك بين دليلي الفريقين كما
قيل لظهر فساده بهذا القدر لكن قد عرفت ما فيه ايضا فان قلت
لو كان الفريق الاول قائلا بالاشتراك لبطل السند لا لانه على رجحان الاول
بنقض الثاني لان القول بالاشتراك كما يهدم دليل الفريق الثاني
يهدم دليل الفريق الاول اذ لا نقض بشيء من التعريفين فح تكون
ليس السند لازما بانتقاض الثاني عنده بل عند خصمه الذاهب الى
المعنى الثاني مع دعوى الاخص رفعه على ان الاسناد لا ليس على
رجحان احد التعريفين على الاخر بل على رجحان احد القولين على الاخر واذا
كان احد الفريقين ذاهبا الى القول بالتخصيص بالهداية في المعنى الثاني
والفريق الاخر الى القول بالاشتراك ينقض القول الاول او
الثاني قطعا فيكون راجحا عليه نعم هذا النقض او المعارضة من الشارح

اعتقاد ان الفريق الاول غير قائل بالاشتراك والا لم يصح الحكم بانتقاضه
لكن القائل يمنعه ومن ههنا يعلم ان كلا من الفريقين يعتقد ان صاحبه
غير قائل بالاشتراك لكن يحتمل ان يكون احد الاعتقادين غير مطابق
للواقع وان كان ذلك الاحتمال مرجوحا لكونه خلاف الظاهر من
موضع بيان القولين في الكتب الكلامية ولا مخلص هنا الا بان يحمل
مراده ايضا على ان مبنى نقض التعريف الاول على الظاهر المتبادر
فيكون منع كونه منقوضا باحتمال الاشتراك توهما فاسدا لانه ان اريد
احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين فهو باطل والا لم يكن بينهما
نزاع معنوي بل لفظي ولا يجوزه العقل فيما بين فريقين وان جوزه
فيما بين شخصين وان اريد احتمال الاشتراك عند احدهما فهو احتمال
مرجوح ولا يقدح به الانتقاض الظاهري المقطوع به او
الانتقاض المظنون لكونه معلوما بالعلم المناسب للمطلب فح يكون
قوله فلا تغفل بمعنى لا تغفل عن ان مبنى النقض على الظاهر المتبادر
فان الحكم بكونه توهما فاسدا مبني عليه وذلك ان تقول هو بمعنى لا تغفل
عن التقييد بقولنا انما فان احتمال الاشتراك انما يكون فاسدا اذا لا في
نفسه فلا ينافي ما سبق من كونه تحقيقا قوله ليس تأييده الخ انما
نفاه لان المناقشة المذكورة مع قطع النظر عما اوضحه الشارح
في الحاشية المنقولة عنه يحتمل ان يكون تأييدا مبنيا على ما ذكره بقوله الا ان
نعلم الخ لانه يصح ان يكون منع الدليل المعلل بعد اتمام نقضه او معارضته ومنع
الدليل بعد نقضه اجمالا يكون مؤيدا لدليل النقض كما ان منع احد
الدليلين المتعارضين يكون مؤيدا للآخر باسقاط معارضه بل الاظهر
حمله على التأييد لان الظاهر كون الواو عاطفة لهذا الكلام على قوله
احتمال التجوز والاشتراك بناء على ان الواو حقيقة في العطف مجاز
في غيره كما قالوا او الحمل على الابتداء والاستئناف تكلف ومن البين
ان عطف احد التأييدين على الاخر يجامع الاتحاد في التأييد اظهر من
عطف التزييف على التأييد يجامع التضاد وجعله معطوفا على السؤال
المقدر يكون من عطف احد التزييفين على الاخر يجامع الاتحاد بلا تكلف

ظاهر لكن يرجح جانب التزييف (صح) ان الظاهر ان يرجع الضمير في قوله
وحمله على هذا المعنى الى قريبه الذي هو الاية الثانية وان يكون الاشارة
الى المعنى الاول القريب المذكور في قوله والاول منقوض فان ثبت
كونه تزييفا بهذا المرجح فالكاف في قوله كما او صحة للتشبيه او للايضاح
اشارة الى ان الحاشية واله قطعا وان لم يثبت بهذا الوجه ومعارضة
فالكاف للتعليل قوله على الحاشية اي نقل على ان يكون ذلك المنقول
حاشية لتلك المناقشة كاشفة عنها وانت خبير بانه لا وجه للعدول
عن كلمة من البيانية الى كلمة على التهم الا ان يقال لمجرد كونه منقولا عنه
في الحاشية لا يوجب ايضاح مراده من المناقشة لجواز ان يكون
منقولا عن كتابه الاخر في حاشية هذا الكتاب او منقولا عنه على وجه
لا يدل على مراده من المناقشة الا يرى ان في الحاشية المنقولة عنه ههنا
نسختان احديهما بكلمة اذ التعليلية قال اذ يمكن ان يقال الهداية في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
يعني انك لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما تتمكن من اراءة
الطريق لمن اردناه انتهى والاخرى بالواو بدل اذ التعليلية ولا يخفى ان
الدال على مراده من المناقشة على وجه يكون تزييفا لا تاييدا انما هو
النسخة الاولى لا الثانية بل هي دالة على خلافه بناء على انها ظاهرة في
المناقشة الاخرى التي لم يتعرض بها في اصل الشرح فليس ما نقل
عنه في النسخة الثانية من الحاشية منقولا عنه على ان يكون حاشية
لمناقشة المذكورة في الاصل كاشفة عنها فالعدول الى كلمة على
للتنبيه على صحة النسخة الاولى وسقاطة الثانية فليتأمل قوله فالاولى الخ
لوجوه الاول انه ليس فيه ايهام التأييد بناء على ان كلمة الاستدراك
بعد دفع السؤال المقدر عن دليل النقض او المعارض لدفع توهم انه دليل
صحيح لا يرد عليه شيء اصلا بخلاف ما ذكره الشارح بدون كلمة الاستدراك
الثاني انه الاخصر حيث اقيم قوله فيه مقام قول الشارح في حمله على هذا
المعنى والثالث ان في رجوع الضمير الى الدليل المؤيد من قبيل مع دلالة
كلمة الاستدراك على ان ما بعدها قدح في ذلك الدليل الثالث انه اقول

حيث هو

الشارح

الشارح والاول منقوض بالاية الثانية ثابت بدليل مطوي بان
يقال او يمنع حمل الهداية في الاية الثانية على المعنى الاول ومناقشة
الشارح منع لذلك الدليل المطوي ومنع الدليل المذكور كما فعله
المحشي اولى من منع دليل المطوي لا يقال بل واجب لان منع الدليل
المطوي خارج عن قانون التوجيه ولذا احصر واجوازا لو ظنه الثلث
كما بعد الاشتغال بالدليل لانا نقول لا يطوي الدليل الا لظهوره فهو
كالمذكور ومنعه كمنع المذكور موجه فيما اذا تعلق بالمقدمة المعينة عند من
شرط تعيين المقدمة في المنع الموجه بل الموجه مطلقا عند تحقيق المحشي
وكان خارجا عن قانون التوجيه هو منع دليل غير معلوم بخصوصه قوله
وانت تعلم الخ الظاهر انه اعتراض على الشارح بان الصواب ان يقول و
كذا المناقشة في امتناع (بحث) حمل كل من الايتين على المعنى المنقوض بتلك
الاية مشتركة ويمكن ان يحمل على الجواب عن السؤال بالاولوية بان يقال
العدول عن هذا الاولى الى ما هو صالح لكل من التأييد والتزييف للتنبيه
على امكان كل منهما لان للمناقشة في امتناع حمل الاية الاولى على المعنى
الثاني ايضا مجالا قوله فاوصلناهم الخ بهذا لازم الهداية والمعنى
الحقيقي موصلة لهم بالفعل او خلقنا فيهم الاهتداء ان فسرت الهداية
بخلق الاهتداء كما في كتب الاشاعرة واما قوله فكفروا وارتدوا والمعنى
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ثم ان هذا الوجه مما جوزه المولى الخيالي
في حاشية شرح العقائد حيث قال ويحتمل ان يراد واماتهم وخلقنا فيهم
الهدى فكفروا وارتدوا ولا دلالة في اول هذه الاية واخرها على نفي
الحصول وفيه بحث من وجوه الاول ما قيل قوله تعالى الا بعدا لثمود يدل
قطعا على نفي الحصول وليس بشيء لان غايته ان يدل على انهم افتح حالا
من سائر الامم والارتداد افتح من الكفر الاصلي الثاني ما قيل انه خلاف
الواقع على ما هو المحكي عن حال ثمود وخلاف ما عليه جمهور المفسرين وذهب
عنه لفظ الاستيعاب وهو ايضا مدفوع بان المحكي عن حالهم ليس
بخبر متواتر بل من خبر الاحاد وان شاع ذكره في كتب التفاسير فيجوز
حمل الاية على خلافه وهذا التوجيه مبني على عدم الاعتداد به ولذا استدل على

محمة بنغ الدلالة على اول الاية واخرها والا فيجوز ان يدل عليه حديث المشهور او المتواتر واما ما ذكره بعض المحققين في دفعه من ان كونه خلاف الواقع خلاف ما عليه المفسرون ممنوع لجواز ان يكون الواقع من حالهم ان امنوا ايتلو بهم وخلق الله فيهم الايمان والاهتداء فقبل ان يظهروا ايمانهم ارتدوا واستبدلوا الايمان بالكفر والهداية بالضلالة فميز الله تعالى عن سائر صنعهم فان هذا الامر لا يطلع عليه الا علام الغيوب ويؤيده الفاء التعقيبية في قوله تعالى فاستحبوا العمى وما هو المحكي عن حالهم وعليه جمهور المفسرين هو انهم لم يظهر منهم الايمان فقط بل الحدوا على الكفر الى ان عقروا الناقة فاصبحوا في دارهم جاثمين وهذا الاثبات في الحصول بحيث لم يطلع عليه الا عالم السر والخفيات واما حديث ان لفظ الاستحباب لم فكلا اذ هو كناية عن الايثار والاستبدال انتهى ففيه نظر لان مجرد التصديق القلبي المقارن بالانكار الظاهري ليس بايمان معتد به بل لا يطلق عليه الايمان في الشرع والا لكان الذين يعرفون نبوة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم مؤمنين وليس كذلك فلا يكون خلق ذلك التصديق فيهم ايصالهم الى الحق المطلوب اللهم الا ان يجوز تركهم الاعراض فيما بين خلقه واظهارهم الانكار عند نبيهم صالح عليه السلام لان مجرد مقارنة التصديق لترك الاعراض كاف في كون ايمانه شرعيا ومعتدا به عند الشارع وبعد فيه نظر لانه انما يتم اذا ثبت اجماع جمهور المفسرين بعدم ايمانهم الى غير خبر الرسول الناطق بالوحي عن جانب عالم السر والخفيات لا الى خبره عليه السلام وذلك محل نظر ظاهر الثالث ان الظاهر من استحبابهم العمى ظاهر في اختيارهم ما يوجب العمى الاصلي من اعراضهم عن ايات الله تعالى وانهماكهم في طغيانهم واتباع شهواتهم بحيث لم يلتفتوا الى جانب الحق ولم يروه اصلا كما هو المراد في امثال هذه الاية المشتملة على عمى الكفار وحمله على اختيارهم ما يوجب العمى العارضي غير ظاهر ولما كان مبنى التفسير هنا على خلاف الظاهر والمتبادر زاد دفع تلك المنافقة والجواب بهذا غير مقرر للمحشي وان كان مفيد اللدلالة على الكمال حيث ذكره في مقام الجواب

عا ورد على

عا يرد على ترجيح المعنى الثاني وذلك لانه كما ان هذه المنافقة مبنية على خلاف الظاهر كذلك منافقة الشارح وفي قوله ولا منافقة مجال اشارة اليه وقد عرفت ان ظاهر مراد المحشي ان مثل تلك المنافقة مشتركة بين الدليلين ايضا فاما ان ينقضا او لا ينقضا معا على ان عدم ظهوره حمل على اختيار العمى العارض منظور فيه وتعبير المحشي بعنوان المجال يجوز ان يكون لقصد المشاكلة لا للتنبيه على ابتناء منافقته على المعنى الغير الظاهر كمنافقة الشارح فليتأمل

بتقديم حاصم

قوله الا انك لا تقدر وهذا تفسير لقوله لا تتمكن من ارادة الطريق لان التمكن بمعنى الاقتدار الا انه يستعمل بكلمة على والذا قال على انه لا قدرة على ما يوصل الى المطلوب بجميع امتك وهذا تفسير لقوله كل من احببت واشار الى ان كلمة من مستعملة في ذوي العقول لا في ذوي العلم مطلقا ليحتاج الى الاستثناء الواجب تعالى عقلا والمراد اية الدعوة والى ان المراد ممن احببت النبي عليه السلام من احب السلامة وهم مجموع الثقلين الموجودين زمان البعثة وفيما بعدها الى اخر الدنيا فانه عليه السلام احب السلام الكل ويمنى وان علم امتناعه بمثل قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها فقوله الذين ثبت لحبك اياهم صفة كاشفة دافعة لتوهم الاختصاص بالبعض كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه لا صفة مخصصة بناء على ان المراد بالمحبة من جهة القرابة والالفة كما هو مبنى القول الثاني بالتخصيص بل البعض هذا مبني على ان كلمة من التي هي من صيغ العموم اعني اذا وقع في حيز النفي توجه النفي الى الشمول خاصة فحاصل الكلام ثبوت المنفي للبعض كما في قولك لم اخذ كل الدراهم اي اخذت بعضها دون بعض وليس هو معنى ما في سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء لان الهداية فيه مسندة اليه تعالى لا الى النبي عليه السلام الذين اردنا ارائتهم اي اعلامك بالذات وبالواسطة اياهم الطريق اي الشريعة بعينه بحيث يمتاز عن سائر الطرق المنسوخة والباطلة اي الاعلام تفصيلا سواء علموه بهذا الاعلام كالمسلمين الكافرين العالمين الحق المنكرين له عنادا ولوم

العموم اذا وقع في سلم

وان افاد بيانا

اي بتعينه حم

لم يعلموا الحال الا فرق الذين ارادوا الهداية تفصيلا ولم يعلموا حقيقتها
لاعراضهم عما يدل على صدقها من الايات والمعجزات وذلك لما
عرفت ان الارادة في المعنى الاول الاعلام التام المثل ما في قولك علمته الاول بمعنى حم
فلم يتعلم فلا يلزم تخلف مراده تعالى عن ارادته الفعلية في الفريق من الثاني حم
الكفرة او اختصاص هداية النبي عم بالفريق الاول منهم قوله وبعض
الغائبين من الموجودين في زمانه عليه السلام او فيما بعده الى اخر الدنيا
قوله او لبعضهم الذين اردنا ارشادهم اي ارادة اراءتهم الطريق بانك
ولو اجمالا بلا واسطة شخص اخر من علماء امتك فان ارادة النبي
عم بالذات ارادة الله تعالى بالواسطة وفي بعض النسخ اردنا
رؤيتهم والمراد ما يترتب على تلك الارادة من مطلق العلم تصديقا
كان او تصورا متحققا في الشك او الوهم او التخييل فتامل قوله
وذلك اي جواز ان يكون معنى الاية احد هذين المعنيين لان المتبادر
من الدلالة على ما يوصل اي من الهداية بالمعنى الاول ارادة الطريق
بعينه تفصيلا لا او اجمالا وبلا واسطة بالواسطة او بالفاصل ويتجه عليه ان لا او لو بالواسطة وفي بعض النسخ او بلا واسطة صح
المتزود ان كان في المتبادر ~~بان يكون المتبادر هذا كلا منهما~~ ففيه انه يتعين
التبادر الكلي لان تبادر المتبادر لا يكون مشككا وان كان في المتبادر
بان يكون المتبادر هو المفهوم المردد ففيه انه لا تقابل بين القسمين
لان ما بعينه قد يكون بالواسطة وهو قد يكون بدونها وما بلا واسطة
قد يكون بالاجمال وهو قد يكون بالتفصيل ثم على كل تقدير يتجه على التقييد
اشكال ثم انه يستلزم ان لا يكون هداية الله تعالى للانبياء والرسل عليهم
الصلوات بواسطة الملك وللناس بواسطتهم هداية حقيقة لخروجها
عن حقيقة الهداية ح بل هو يستلزم اختصاص هدايته تعالى حقيقة
بطريق الالهام وذلك فاسد والتزام كون اسنادها اليه تعالى في تلك
المواضع مجازا مستبعد الا ان يقال انما يكون مجازا لو لم يكن جميع الهدايات
مخلوقة له تعالى لانا نقول الافعال انما تسند حقيقة الى فاعلها الذي
قامت به لا الى خالقها الا يرى ان الاكل والمشي وغيرهما انما يسند
الى الحيوان مع ان الكل بخلقه تعالى عند اهل السنة لا يقال هذا الاستبعاد

مستبعد اذ لو كان

مستبعد اذ لو كان المصادر والافعال موضوعة لمعنى اعم مما بالذات مما هو بالذات نخ
او بالواسطة لكان الاسناد المفهوم الى الامير حقيقة عقلية لانا نقول
لم يصدر عن الامير بالذات ما هو من جنس المفهوم بل الصادر هناك
امره السببي بخلاف ما صدر عن الله تعالى من اعلامه والهامه لجبريل عم
بالذات ثم تلك الاعلام اعلام له بالذات وللناس بالواسطة فتعميم
الاعلام مما بالواسطة في مفهوم الهداية لا يوجب ماهية المفهوم من تعميم م
سببه ولا ينافي تو كيده هم الفاعل في مثل قولهم هداه فلان بنفسه
لدفع توهم الاسناد المجازي باحتمال ان المراد انه فعل سبب الهداية التي
هي الارادة بالذات او بالواسطة ولم يفعل نفسها وانما اسندت
الى السبب الا ان يقال ان الظاهر من هذا التركيب انه اراه بنفسه لا
يقال هو فيمن اراه من يريه فلنا افاد المتبادر ما بالذات فتامل ولك
ان تقول مراده ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل المعهودة الى المسندة
الى النبي عم في هذه الاية لان هذا القدر يكفي في جواز حمل الاية بمعنى ان
المتبادر من الهداية المسندة الى النبي عم في هذه الاية ما هو هداية بطريق
بعينه بلا واسطة فعلى تقدير حملها على المعنى الاول لا يصح تخصيصها ببعض الامة
دون بعض وان لم يكن اصل المعنى مع قطع النظر عن هذا المتبادر مخصوصا ببعض
لكونها في نفسها اعم مما بالذات او بالواسطة ومن الاجمالية والتفصيلية
ولا يرد عليه السند لان ما اول المسئلة فيكون مصادرة على المطلوب قوله
ولا يخفى انه لم يقع الى هذا الان امران اولهما مع تمام المتبادرين وتبديل جواز
المعنى الثاني وثانيهما مع اول المتبادرين وتبديل جواز المعنى الاول ويتوجه
عليهما ان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الامكان يلزم صحة معنى عدم التمكن حتى م
والاقتدار الا ان يقال الحكم بعدم الوقوع سالبة ضرورية بدليل ان الانبياء
عليهم السلام لا يجوز لهم التكاسل والقصور في سعيهم لانهم امناء الوحي
وبهذه القرينة حمل الشارح تلك الاية على نفي القدرة ولا يتجه على دليل المعنى
الاول انه لا يكفيه عدم وقوعه في الماضي بل يحتاج الى عدم وقوعه في الاستقبال
لان عدم وقوعه لفقد الملاقي يستلزمه قوله وان وصل صيت الاسلام الى الكل
اجمالا يشير الى ان صحة احد هذين المعنيين يحتاج الى ملاحظة احد القيدين

في مفهوم الهداية اعني قيد بعينه وقيد بلا واسطة والا فقد صدر عن النبي
عم الارادة المطلقة للكل اعني سواء كانت بالذات او بالواسطة و
سواء كانت اجمالية او تفصيلية فلا يصح نفيها عنه عم ولو بطريق رفع
الايجاب الكلي وفيه انه لم تصل الى من كان في شاهق الجبل والجواب بان
مراده وان وصل الى كل امته الدعوة وصول والا يلزم منه وصول
الدعوة اليه او ان من كان في الشاهق ليس من امة الدعوة كما انه ليس
من امة الاجابة لعدم وصول الدعوة اليه او بان الوصول في كلامه ليس
بمحقق في الماضي والحال بل مفروض في الاستقبال كما يقتضيه كلمة ان الموضوعة
لذلك وفيه الاستقبال لا يجدي نفعا الآن لان فلان من في الشاهق مثلا
فيمن اجاب فعلا كما اشرنا واما الثالث فلانه يأباه قوله لم يقع اذ الصدا
ح لا يقع على نفي الاستقبال الا ان يلتزم الثاني بناء على ان المراد ومن حيث
كل مكلف لا ما يعم الى من من الكفار ولا تكليف بدون الدعوة وعليه قوله بجا بين خ
تعالى والله يدعوا الى دار السلام لان مفعول يدعوا محذوف للتعميم قوله وهذا
معنى لطيف ودقيق الخ فيها ابحاث الاول ما قيل اجمع المفسرون على ان الآية
نزلت في ابي طالب وقد تقرر في الاصول ان السبب الخاص قطعي الدخول
في عموم الوارد وبذلك السبب فلزم القطع بانتفاء هداية ابي طالب
المذكورة في الاية مع انه عليه السلام قد اراد الطريق بعينه وبلا واسطة فتعين
ان الهداية المنفية بمعنى الدلالة الموصلة ولا يجدي حمل الاية على رفع الايجاب
الكلي فظهر انه لا وجه لطف ولا دقة في هذا المعنى انتهى ويمكن دفعه بان نفي
الاقتدار على الدلالة الموصلة لابي طالب يجوز ان يستفاد من هذه الاية
بطريق التعريض بناء على ان نفي القدرة على الارادة للكل يستلزم نفي القدرة
على ايصال الكل لا بطريق التصريح الذي وصفه باللطافة تأمل وبانه مبني على ان الاولى لا بطريق ح
نزولها في حق ابي طالب غير مقطوع به على نحو ما قد مناه في مناقشة المحشي
وفي كلام صاحب الكشاف اشارة اليه حيث قال الزجاج اجمع المفسرون
على انها نزلت في ابي طالب حيث عزاه الى الزجاج ولم يقل كما قال البيضاوي
والجمهور على انها نزلت في ابي طالب وفي لفظ الجمهور اشارة الى ان عند
البعض ليست كذلك وبهذا القدر كفاية في مقام المناقشة الثاني ما قيل

هذا المعنى

هذا المعنى يأباه سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وهو
اعلم بالمهتدين فانه صريح في ان الذين هداهم الله تعالى بنفسه هم المهتدون
الواصلون الى الاسلام ويجب توارد النفي والاثبات في امثال هذه
الاية على معنى واحد فتعين ان الهداية المنفية عن النبي عم بالنسبة
الى من يشاء هي الدلالة الموصلة ويمكن دفعه ايضا بان وجوب توارد النفي
والاثبات في جانبي كلمة الاستدراك انما هو اذا لم يفهم الاثبات قبل
تلك الكلمة وههنا ليس كذلك لما عرفت ان كلمة كل اذا وقعت في خبر
النفي توجه النفي الى الشمول خاصة وافاد التركيب ثبوت الفعل للبعض
على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر فيجوز ان يحمل الاستدراك على دفع
توهم ان الله تعالى ايضا يقدر على ارادة بعض دون بعض فدفعه تعالى المنع
وجه بانه تعالى يوصل كل من يشاء العدل لهذا وصفه بكونه حقيقا بالتأمل
تنبيه الثالث ما يتوهم من ان مقابلة هذا المعنى للمعنى الثالث تقتضي كونه
مبنيا على بطلان قاعدة الكسب فلا يصح على مذهب الاشاعرة و
منهم الشارح المناقش الشريف المحقق الذي هذه المناقشة من جانبه
وكذا الكلام في المعنى الثاني والجواب لا تعرض في هذين المعنيين لابطال
تلك القاعدة واثباتها لان الارادة بالتكلم مثلا صادرة عن النبي عليه السلام
حقيقة سواء كان كاسبا لها او موجدا اياها كما اشرنا قوله ويؤيده قوله تعالى
والله يدعوا الى دار السلام الخ وجه التأييد ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت محمولة على الارادة المقيدة باحد القيدين او بكليهما والا فاما
ان تحمل على الارادة المطلقة الغير المقيدة بشيء من القيدين اي على معنى
الايصال والكل غير صحيح بشهادة قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم اما الاول فلان المراد من الدعوة المذكورة
ما هو الواقع من استماع صيت الاسلام الى الكل ولو بالواسطة ولو اجمالا
بناء على ان حذف مفعول يدعوا للتعميم كما ستعرفه من كلام صاحب الكشاف
وهذه الدعوة انما وقعت بارادة النبي عم لبعضهم بالذات وتفصيلا
ولبعضهم بحذف احد القيدين او كليهما لصحة الايمان الاجمالي بارادة النبي
عم ولو بالواسطة فيصير هذه الاية دل على وقوع الارادة المطلقة من النبي

عم ولو بالواسطة بالنسبة الى الكل فلا يصح نفيها عنه عم في الاية الاخرى
واما الثانية فلان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي اعني يهدي في قوله
تعالى ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم بل وفي سباق هذه الاية حيث
وقال الله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء يقتضي
حصر الايصال فيه تعالى وهو المجمع عليه بيننا وعلى ان الهداية المسندة اليه تعالى
في كل من الايتين بمعنى الايصال باتفاق المفسرين فلو حمل
الهداية المنفية عن النبي عم على ايصال بعضهم لما نقلناه عن الشيخ
عبد القاهر من ان شيئا من الفاظ العموم اذا وقع في خبر النفي الى الشمول
خاصة وافاد الكلام ثبوت الفعل للبعض مع ان اقتداره عليه السلام
على ايصال البعض مناف لمقتضى الحصر المستفاد من التقديم فالدعوة
المذكورة مدخل في الثانية والاولى تدل بسياق هذه الاية وما قبل وجه
الثانية ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي الذي هو الهداية بمعنى الارادة
بمعنى الهداية المعطوفة على الدعوة يدل على ان الارادة لكل من يشاء
ويحب مخصوصة به تعالى لا تتجاوزه الى غيره تعالى وذلك المعنى يؤيد ان
غيره تعالى كالنبي عم لا يهدي كل من يشاء ويحب بل بعضه بناء على ان النفي
في جزء سلبي من ذلك الحصر متوجه الى الشمول خاصة ففيه نظر لانه مبني
على حمل الهداية في هذه الاية على معنى الارادة وهو خلاف ما اجمع عليه
المفسرون قال صاحب الكشاف ويهدي ويوفق بلطفه من يشاء
وهم الذين علم ان اللطف يجدي عليهم لان مشيئته تابعة للحكمة ومعناه يدعو
العباد كلهم الى دار السلام ولا يدخلها الا المهديون وقال البيضاوي و
يهدي ويوفق من يشاء الى صراط مستقيم والاستدلال على معنى الارادة
تعديتها بحرف الجر غير صحيح عندنا لان الفرق الآتي تعديتها بحرف الجر
متفرع على القول بالاشتراك المرادف لكل من المدلولين المتعارضين
كما عرفت فلا يصح الاستدلال به في تأييد المنفية الصادرة من احد
المعنى معنى فوجه الثانية ما ذكرناه وان لم يقل ويدل عليه اذ يجوز ان
تحمل الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت على معنى الايصال بان
يعتبر عموم من احببت في جانب النفي كالمبالغة في قوله تعالى وما الله بظلام

في هذه الاية على معنى الايصال لدلت بظاهرها على عدم قدرة النبي عم صح

توجه النفي صح

للعبيد وعليه ورد قوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين والله لا يحب
كل مختال فخور فتحي لا بد فيه مما يستفاد من تقديم المسند اليه من حصر
الايصال فيه تعالى لكن هذا الاستعمال قليل بالنسبة الى الاستعمال الاول
ولذا قال بواسطة لكن الملائم لنزول الاية في حق ابي طالب هو الاستعمال
الثاني مع حمل الهداية المنفية على معنى الايصال كما لا يخفى قوله ان
ارادة الطريق لكل الامة اي الارادة المطلقة الغير المقيدة
بشيء من القيدين وان كان صادرة عنك ظاهرا لكنها غير صادرة
عنك حقيقة اذ قد يترتب عليها اثر خارق للعادة هو سماع الكل
اياها من زمان البعثة الى اخر الدنيا مع اطاعة كثير منهم بخلع
خلع رياساتهم وبذل وجودهم وانفسهم واموالهم بمجرد المواعيد
الموعودة في الحيوة الدنيا وغير ذلك من الغرائب فان تلك
الارادة التي يترتب عليها الاثار الخارقة للعادة ليست بموجبة
لها ولا كاسبة اياها بالضرورة وانما هي في قدرتنا على نحو قوله
تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى حين رمى عليه السلام قبضة
من الحصاة نحو الكفار فاهلكهم الله تعالى بها فان رميه عم بمنزلة رميك
الحجر الثقيل بيد الطفل فكما ان الطفل ليس بموجد لذلك الرمي ولا
كاسب له وانما هو صادر عنك اي داعي على مذهب الاشاعرة
فكذلك رمي النبي عليه السلام لتلك الحصاة غير صادر عنه حقيقة
لا ايجادا ولا كسبا بل من الله تعالى فقط لان الاثر المترتب عليه
من الاهلاك ليس مما يترتب على رمي العباد عادة ففي قوله لكل
الامة الاشارة الى ان النفي في هذا المعنى ايضا متوجه الى الشمول
خاصة ليفيد اقتداره عم على ارادة البعض وانت خبير بانه لو
قال ان ارادة الطريق لكل من ارادوا الشريعة تفصيلا ولو بالواسطة
لم يحتج الى العدول عن المعنى المتبادر بما عقب رقيه بعينه لان
تلك الارادة غير صادرة عن النبي عليه السلام حقيقة ايضا بناء
على ان استمرارها الى اخر الدنيا انما هو بخلق الله تعالى لكنه عدل
عنه لانه لا يلائم عموم من احببت لانها غير مختصة بالذين ارادوا الشريعة

مشكوك

على مذهب المعتزلة وكسبا موهوم

تفصيلا بل اما ثابتة لكل الامة او مختصة بالذين ثبت لهم محبة
النبي عم من جهة القرابة او الصحبة او لامر اخر دنيوي والذين
ارادوا الشريعة تفصيلا اخص من الاول اعم من الثاني لا يقال باب
هذا المعنى ما استفيد من اية الدعوة من ان الارادة المطلقة
صدرت عن النبي عم كما ذكرتم لانا نقول غاية ما يستفاد من
اية الدعوة مطلق الصدور ولو ظاهريا لا الصدور الحقيقي فلا
منافاة نعم يتوجه عليه ان قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس دل على انه عم مرسل الى الكل ومكلف بالتبليغ الى الكل
ولا تكليف فيما هو خارج عن الوسع ويستحيل تكاسل الانبياء
عم في امر التبليغ فالارادة المطلقة مقدورة للنبي عم وصادرة
عنه عم حقيقة اما كسبا على مذهب الاشاعرة او ايجادا على مذهب
المعتزلة فلا يوافق اية الرد قوله وان صدرت الظاهر ان المعنى
على المضي لكن يا باه كون الاية على نفي الاستقبال الا ان يقال
الارادة لكل الامة انما تتحقق في اخر الدنيا لكن ارادة الذين كانوا
في اخرها هي بعينها ارادة الموجودين زمان البعثة لكنها وصلت
الى الموجودين زمان البعثة اولا وتصل الى الموجودين في الاخر بعد مدة
لكن الوصل واحد للقريب والبعيد يسمو القريب اولا والبعيد بعد مدة
والانسي ارادة قبل الوصول فبالنسبة الى زمان الصدور الماضي
عبّر عنها المحشي بصيغة المضي وبالنسبة الى انها انما تصل الى الكل
في اخر الدنيا كان الاية على نفي الاستقبال ولك ان تحمل على معنى
الاستقبال كما هو مقتضى وضع ان واذا فتامل قوله لكنها غير صادرة
عنك حقيقة اي في نفس الامر صدورا بحيث لو اسندت اليك
لم يكن الاسناد حقيقة ~~اي في نفس الامر صدورا~~ عقلية بل مجازا عقليا
لانك لست بموجد لها ولا كاسب اياها وانما انت محل لها قوله
وما اشبهها انه يجوز ان يكون معنى الاية انك غير قادر على ارادة الطريق
لا اي على رايي وهذا والمراد من الارادة اما المطلقة كما في الوجه الثاني
او المقيدة بأحد القيدين او بكليهما اذ لا مانع عن المعنى المتبادر المقيد

ههنا لا يقال هذا المعنى من فروع المعنى الثاني لا مغاير له فالوجه
ان يقتصر على الوجهين الاولين ويقال في الثاني ان المعنى وان
صدرت عنك ظاهرا لكنها غير صادرة عنك حقيقة اما لان
الاثر المترتب عليها خارق للعادة كما في رمي الحصاة واما لان
النبي عم غير موجد اياها بل كاسب لها لانا نقول ليس الصدور
الحقيقي مختصا بالايجاد بل يثبت للكسب ايضا والا لم يكن اسناد
شيء من افعال العباد اليهم اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة
وذلك باطل قوله لمن احببت لا يخفى ان الموافق لحاشية الشارح
ان يقول لكل من احببت كما قال في الوجهين الاولين الا انه اشار
بترك كلمة كل الى ان النفي في هذا الوجه متوجه الى اصل الفعل وان
عموم كلمة من بالنظر الى جانب النفي لبقية الكلام شمول النفي كما في قوله
تعالى ولا تطع كل حلاف مهين وان كان هذا الاستعمال اقل من الاول
لا متوجه الى الشمول خاصة كما في الوجهين الاولين ومن ههنا يعلم ان
غرضه من ايراد الوجوه الثلثة توجيه حاشية الشارح بتلك الوجوه
على وجه ينطبق القواعد العربية لا توجيه مجرد المنافاة المذكورة
في الشرح قوله ووجه قوله فتامل ظاهر اذ يعني عرفت ان وجه التامل
في الوجه الاول هو الاشارة الى كونه بمعنى لطيفا دقيقا حقيقا بالتامل
ولذا قدمناه واما وجهه في هذين فهو الاشارة الى ضعفهما
اما الوجه الثاني فلانه مبني على المعنى الغير المتبادر الذي هو الارادة
المطلقة لما ذكر من ان المتبادر من الهداية على ما يوصل هو المقيدة
بأحد القيدين وايضا فيه اشارة الى ان الارادة المطلقة صادرة
عن النبي عم فلا يصح نفي صدورها عنه عم حقيقة وان حمل على الارادة
المقيدة بها اعني الموصلة كان حملا على المعنى المجازي الحقيقي
الاول والمنافاة في امتناع حملها عليها لا على المعنى المجازي الاخر
فانه داخل في قوله والحمل المجاز مشترك واما الثالث فلانه
وان كان مبنيا على المعنى المتبادر لكنه مبني على الاستعمال ~~الاخر~~ الا
قل من توجه عموم كلمة من الى جانب النفي مع ابقاء الهداية بمعنى الارادة

حقيقة ويقدرون عليه السلام صح

بل جميع الافعال الاختيارية اعم من جهتي الكسب والايجاد
لا مختصة بجهة الايجاد كما اشرنا من انها لو اختصت بجهة
الايجاد لم يكن اسناد شيء من الافعال الى العبد اسنادا حقيقيا
عند الاشاعرة وهو فاسد واذا كانت الهداية الحقيقة اعم من
جهة الايجاد [illegible] الكسب عند الاشاعرة [illegible] فلا يصح
نفيها عنه تعالى الا بتخصيصها بجهة الايجاد كما اشرنا فلا يكون هذا
التوجيه حملا على المعنى الحقيقي الاول والكلام فيه والبيس ما اشار
اليه بقوله وان كان باطلا ايضا لما دخل في وجه الثاني الى الثالث
الا [illegible] في تأخيره عنهما لانه غير باطل عند المحقق الاشاعرة بل على زعم
المحشي فقط والقول بالبطلان باطل في نفسه بشبهة وتوالنصوص
وانما اخر الثالث لانه مبني على الاستعمال الاقل دون الاولين
ولان قاعدة الكسب غير مختصة بالهداية بل جارية في جميع الا
فعال الاختيارية بخلاف المعنيين الاولين ونحن نقول بل الظاهر ان
وجه الامر بالتأمل الاشارة الى ما يرد على تلك المناقشة من وجوه
البحث مع جوابها اما اولا فلانها لا يلائم سبب النزول حيث
نزلت في ابي طالب والجواب انها مبنية على الاغماض عنه كما ذكرنا
واما ثانيا فلانه يسبق في الاية بابا حيث قال الله تعالى بعدها ولكن
الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه الى جوابه
واما ثالثا فلانه لا وجه لهذه المناقشة بعد قوله واحتمال التجوز الخ
غير قادح في الاستدلال المبني على الظاهر لان تلك المناقشة مبنية
على خلاف الظاهر البتة كما اشار اليه بعنوان المجاز اللهم الا ان يكون
هذه المناقشة قرينة على ان قوله واحتمال التجوز الخ جواب بطريق الالزام
او بطريق التحقيق لكن بان يحمل على معنى ان احتمال التجوز الخ غير ناش
عن دليل فلا ينافي القطع لا على معنى انه احتمال مرجوح لا يقدح في الدليل
المبني على الظاهر او الدليل الظني كما اشرنا الى الكل وذلك ان تقول
هو اشارة الى الوجوه الثلاثة التي ذكرها المحشي او الى الفرق بينها
بان الاول مبني على نفي صدور الارادة بالنسبة الى كل الامة لا ظاهرا

ولا حقيقة

ولا حقيقة ولا ايجادا ولا كسبا واثباتها بالنسبة الى الكل البعض
والثاني مبني على نفي صدورها عنه تعالى بالنسبة الى البعض حقيقة
والثالث مبني على نفي صدورها بالنسبة الى الكل والبعض ايجادا واثباتها
بالنسبة اليهما كسبا ان حملت على الارادة المطلقة واثباتها بالنسبة
الى البعض فقط كسبا ان حملت على المقيدة كما عرفت وبان الاول مبني
على حملها على المقيدة والثاني على المطلقة والثالث على احدهما وبان
النفي في الاولين متوجه الى الشمول فافادة لتقييد نفي الشمول وفي الثالث
الى اصل الفعل لتقييد شمول النفي كما لا يخفى قوله قوله تعالى من احببت
يقتضي ظاهره تخصيص الهداية الخ يحتمل ان يكون مراده ان ذلك القول
لكونه مخصوصا ببعض الامة وهم الاحباء يقتضي تخصيص نفيها عنه تعالى
بالنسبة الى ذلك البعض مع ان الهداية بمعنى الارادة شاملة الثبوت
له تعالى بالنسبة الى الكل فلا يصح نفيها عنه تعالى بالنسبة الى البعض
وفيه ان التعرض تخصيصها بالبعض مستدرك في البيان لان الهداية
المنفية عنه تعالى نفيا مطابقا لما في نفس الامر لا تكون هداية بمعنى
الارادة الشاملة الثبوت بالنسبة الى الكل سواء نفيت عنه تعالى
بالنسبة الى الكل او خص نفيها بالبعض ويحتمل ان يكون مراده
انه لاجل ذلك يقتضي تخصيص نفي عدم ثبوتها بالنسبة الى
الاحبا في مقصده ولذا بين استحالة ذلك المقصود مع ان الهداية
بمعنى الارادة مقصودة الثبوت والتحقق بالنسبة الى الكل
ثم عرض القائل دفع المناقشة باثبات المقدمة الممنوعة الخ
امتناع حملها على معنى الارادة بان يقال الهداية المنفية
في هذه الاية مختصة ببعض الامة ينتج من الشكل الثاني ان
الهداية المنفية ليست هداية بمعنى الارادة اما الكبرى فلان
الهداية بمعنى الارادة شاملة للكل فلا تكون مختصة ببعضهم
واما الصغرى فان ~~الهداية~~ يقال لما كان قوله تعالى من احببت
يقتضي ظاهره تخصيص الهداية المنفية بالبعض الذين هم
الاحبا فتلك الهداية مختصة بهم لكن المقدم حق لانه مع كونه

الى الكل حقيقة واثباتها بالنسبة الى الكل صورة وبالنسبة صح

والهداية بمعنى الارادة ليست بمختصة ببعض الامة صح

مفعوليها عبارة عن الاحباء وهم بعض الامة وقوله وان صح اى صح تعلق
بقوله يقتضى ظاهر الاشارة الى ان وجه الاقتضاء الظاهرى
تبادر المحبة لامر دنيوى مثل القرابة والصداقة قوله الا يخفى
على المتأمل ان انه فائدة اه اشارة الى منع دليل كبرى الشكل
الثانى اعنى كون الهداية بمعنى الارادة شاملة للكل مستندا
بما قدمه من ان المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيد باحد
القيدين او بكليهما لا المطلقة الغير المقيدة بشىء منهما قوله
مع انا لا نسلم اه منع للمقدمة الاستثنائية من دليل صغرى
الشكل الثانى باعتبار ارجاعه الى منع كون الاحباء بعض الامة
من دليلها كما يدل عليه التسليم الآتى يعنى انما يقتضى تخصيصها ٤ يعنى نخ
بالبعض ظاهرا لو اختص الاحباء ببعض الامة وهو ممنوع كيف
وكلمة من عامة فى ذوى العقول والصلة لا تخصصها لثبوت محبة ٧ ببعضهم
النبى عم للكل كما اعترف به والاول فى الاستدلال ان يقول كيف
والمتبادر من المحبة المسندة الى الانبياء عم هو المحبة لامر دينى حتى
المحبة لاجل الاسلام لا المحبة لامر دنيوى وانما يتبادر ذلك من المحبة
المسندة الى غيره فتركه قيد ظاهرا ههنا لا عتماده على ظهوره والا
والا فمنع مطلق الاقتضاء منع مقدمة غير ملتزمة عند القائل هذا
ولك ان تقول فى تركه تعريض للقائل بان مناقشته اه
ليست مبنية على الظاهر المتبادر بل على خلافه كما اشار اليه
بعنوان المجال فلا تندفع بمجرد الاقتضاء الظاهرى بل بالاقتضاء
بحسب نفس الامر وهو تم فتأمل قوله ولو سلم كون الاحباء بعض
الامة فوجه تخصيص الذكر اه فلا نسلم انه يلزم منه اختصاص
الهداية المنفية بالبعض الذين هم الاحباء لجواز ان تكون تلك
الهداية المنفية شاملة لهم ولغيرهم ويكون وجه تخصيص الذكر بهم
زيادة الاهتمام بشأنهم فهو اشارة الى منع الملازمة من دليل
الصغرى بعد تسليم المقدمة الاستثنائية يعنى لو سلم ان ذلك القول
يقتضى ظاهرا ذلك فلا نم انه يلزم منه وقوع مقتضاه فى الواقع

وانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون تخصيص الذكر بهم لاختصاص
الحكم باحد الوجوه الثلثة فى الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون لزيادة
الاهتمام بشأنهم لزيادة اهتمام النبى عم بشأن بعضهم كابى
طالب والتنبيه على انه عم غير قادر على اراءة الطريق باحد الوجوه
المذكورة بالنسبة الى الاحباء مع زيادة الاهتمام فى حقهم فضلا عن
غيرهم الذين لم يوجد ذلك الاهتمام فى حقهم ثم ان النفى ايضا على
الوجهين الاولين متوجه الى الشمول وعلى الوجه الثالث الى
اصل الفعل من غير فرق اصلا لان كلمة من عامة فى جميع من اتصف
بالصلة او الصفة فان اريد المحبة المختصة بالبعض فهى عامة فى الاحباء
وان اريد المحبة الشاملة للكل فهى عامة فى جميع الامة ولكن نقول ههنا
ابحاث اما اولا فلان الوجه الاول غير صحيح ههنا اذ لو كان الهداية بمعنى
الارادة مقيدة باحد القيدين فقط اللهم الا ان يكون من الاحباء
من لم يبلغه النبى عم الشريعة بالذات او لم تصل اليه تفصيلا او بالواسطة
واما ثانيا فلان الوجه الثانى غير صحيح ههنا لان الارادة المطلقة بالنسبة
الى الاحباء الذين هم بعض الامة متحققة فى النبى صلى الله عليه وسلم صادرة عنه حقيقة
وانما صح الوجه الثانى بالنسبة الى الكل باعتبار ان استيعاب الكل
خارج عن طوق البشر مع انك عرفت صحته بالنسبة الى الكل محل
نظر فكيف يصح بالنسبة الى البعض ٧ الا مؤول كما اشرنا واما ثالثا فلان
جميع هذه الوجوه يوهم ترك النبى عم الاهتمام الممكن فى حق غير الاحباء
وهو محال مستلزم للقصور والتكاسل فى امر التبليغ والانبياء عليهم
السلام معصومون عن ذلك اللهم الا ان يقال اهتمامه عم فى حق
كل احد من الامة بالغ الى نهاية الامكان لكن مع ذلك زاد بعضه
على بعض لموافقة الاسباب وعدمها اذ الاهتمام لمن يوجد فى بلده عم
او فى عهده مثلا لا يمكن ان يبلغ مبلغ الاهتمام لمن يخلو عنهما كما ان
بلاغة بعض الايات اكثر من بلاغة الاخرى مع ان الكل فى اعلا طبقاتها
مطلقا بالنسبة الى ذلك المقام واما رابعا فلان ما ذكره القائل من
حملها على معنى الايصال موافق لنزول الاية فى حق ابى طالب كما ذهب

٧ اللهم الا ان يبنى على ارادة الاحباء بعضهم لكن الاية حينئذ تدل على انفصاله

اليه الجمهور وبما يقتضيه سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشا
وهو اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه والى جوابه ايضا فتامل
واما خامسا فلان ما ذكره من التنبيه المذكور طريقة برهانية فن من
البلاغة وهي لا تحسن الا اذا نبه غير الاهم بطريق التصريح والاهم بطريق
التعريض للقطع بان قولك انك لا تقدر على طعام اكين فضلا
عن اكثيهم انما تحسن في رد من اهتم في اطعامهم وزيادة الاهتمام
همهنا بالمنفي صريحا لا كناية ولو سلم فلا يحسن قوله فضلا عن غيرهم بالنسبة
الى شي من الوجوه الثلثة اذ الظاهر ان يقول فضلا عن كل الانبيا وعله
لبعض هذه الوجوه او كلها قال وعليك بالتامل الصادق ولك
ان تقول مع الاشارة الى ترجيح معنى الارادة في الاية المذكورة بناء
على ان حملها على معنى الايصال يوجب اعتقاد النبي عليه السلام اقتداره
على ايصال من احب شهادة مؤكدات الحكم الملقى اليه وذلك الا
شقاء ولا يليق بشان العلي فضلا عن الانبيا عليهم السلام والجواب انه مبني
على تنزيل العالم منزلة غيره لما لاح عليه من امارات الانكار من المبالغة
في تخليص ابي طالب عن العذاب انه اجمع المفسرون على معنى الا
يصال تاه الاشي وقال المص في حاشية الكشاف ما حاصله انه غرض الشارح
من هذا الكلام بيان ان مختاره في قولنا انه لا يرد عليه شي من النقضين
بالايتين وهو القول باشتراك الهداية م بين المعنيين والتعدية بنفسها
او بحرف الجر قرينة معينة لاحدهما ايما والى انه مرضي عند المص حيث
عزاه اليه مع انه نقل عن الغير هنالك كما تعرفه بما بعده الاشارة
الى جمع بين القولين لا تاييد لمن ثبتت المذكورة كما توهمه من قال الغرض من
نقل هذا الكلام من المص تاييد المنافقة المذكورة بان الهداية في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى ارادة الطريق لان الهداية في
هذه يجب ان يكون في الموضعين بمعنى واحد حتى يكون النفي الاثبات
واردين على معنى واحد واما كانت في الموضع الثاني وهو قوله تعالى ولكن
الله يهدي من يشا الى صراط مستقيم بمعنى ارادة الطريق لكونها
متعدية بالي وجب ان يكون في الاول ايضا بهذا المعنى فلا ينبغي تنقض المعنى

نسخة اكثيهم لا في رد من اهتم صح

حسن حلمي

المعنى

الادام

المعنى بالاية لمجال انتهى فانه توهم فاسد فانه مع كونه خلاف ما عليه المفسرون
ومع كونه مبنيا على التحريف في نظم الاية فان سياق الاية ولكن الله يهدي
من يشا وهو اعلم بالمهتدين لا كما ذكره يتجه عليه ان ما نقل عن المص قول
الاشتراك والقول بالاشتراك هادم لمدعى كل من الجانبين و
دليلها فلا يؤيد به منافقة احد الجانبين في دليل الاخر قوله والحصول الخ
قال المص في حاشية الكشاف عند قوله تعالى هدى للمتقين والسعي من كلام
ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي بنفسه ابين المتعدي بحرف الجر
وبالجملة فالكلام في مجي هداية للطريق او الى الطريق وقد يفرق بينهما بان
معنى الاول الاذهاب الى المقصد والايصال ولذا نسب الى الله تعالى
خاصة ومعنى الثاني الدلالة وارادة الطريق فيسند تارة الى النبي
عم مثل انك لتهدي الى صراط مستقيم ~~وتارة الى القران مثل ان هذا القران~~
~~يهدي الى صراط مستقيم~~ والى القران مثل ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
انتهى الا ان فيما ذكره المحشي تحرير الكلام بان المراد من التعدية هو
التعدية الى المفعول الثاني وانها اعم مما هو لفظا او تقديرا احتاج
الى اعمال فكر وروية بخلاف ما نقلناه ذرح فلذا كان ما نقله حاصلا
وما ذكره المحشي محصولا لا ما ذكره المص لا الحاصل وان امكن ذلك
والاولى للمحشي ان يقول محصوله ان الهداية وما في معناها من الهدي الخ
كما لا يخفى على اولي النهى قوله لفظا او تقديرا تعميم للمفعول الثاني او التعدية
وقوله بنفسها بمعنى بذاتها اي بلا واسطة حرف الجر وللقائل ان يقول
الصواب ان يدرج المتعدية بنفسها في المتعدية بواسطة حرف الجر
تقديرا بان يحذف قيد بنفسها ويقال يتعدى الى المفعول الثاني لفظا
او تقديرا بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا وذلك لان جميع مواد
المتعدية بنفسها من باب الحذف والايصال كما دل عليه كلام صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم حيث قال هدى
اصله ان يتعدى باللام او الى كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي
اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله
تعالى واختار موسى قومه انتهى فنجوز التقدير في المفعول الثاني في حرف الجر

قوله قال المص لم ينقل المص هذا القول في تلك الحاشية
عند قوله تعالى هدى للمتقين بل قاله عند قول الكشاف فيه هدى
اصله ان يتعدى بالى او اللام فعومل معاملة اختار الخ وقول
الكشاف عند قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وان في
عبارة المص هنا كثرة زيادة تعدية الهداية بنفسه حيث قال
فالكلام في مجي هداية الطريق او للطريق او الى الطريق
ووقع هاهنا في بعض النسخ وكذا سنده موافقا
لقوله فيسند لا اولا انسب كما نقله المحرر بقوله
العمر السوي
سلمه الله تعالى
واستاده
الموفقين
امين
م

لان الحاصل ما يحصل بنفسه والمحصول ما يحصله الغير
فقد ظهر ان ضمير محصوله صح

ى لا وجه له اصلا والجواب ان حرف الجر في باب الحذف والايصال محذوف
منسى اسما ورسما ولذا ينصب المجرور ويجعل مفعولا به للفعل على طريق
الاتساع بخلاف المفعول الثانى المحذوف فانه مقدر منوى بشهادة
تعدية الهداية بالمفعول الاول وانما يكون منسيا حيث ينزل الفعل
المتعدى منزلة اللازم فتامل قوله ومعنى المتعدى بنفسه الخ نقل عنه
انه ينتقض بقوله تعالى وهديناه النجدين اى طريقى الخير والشر الا ان
يرتكب التجوز تامل انتهى تلخيص الجواب تجويز المتعدى بنفسه بالمتعدى
المستعمل في حقيقة لا لكل متعدى ولو مجازا ولما كانت الهداية المتعدية بنفسها
بنفسها الى النجدين بمعنى ارادة العلمين اى الصالح الموصل الى الخير و
الطالح الموصل الى الشر كانت مجازا من معنى الايصال لا حقيقة
باعتبار الوضع الاخر بازاء الارادة فلا نقض بها لا يقال الحقيقة
والمجازية وان على الوضع الاصلى والتعدية بنفسه الخ طارية
على الهداية من جهة الاستعمال وليست داخلة في جانب الموضوع
فكيف يكون لها مدخل في كونها حقيقة او مجازا لانا نقول يجوز ان
يكون الهداية بشرط التعدية بنفسها موضوعة للايصال و
بشرط التعدية بالحروف موضوعة للارادة ولو سلم فلم لا يجوز على
جعل التعدية بنفسها قرينة على معنى الايصال من حيث الاستعمال
فقد دلت التعدية المذكورة على ان الهداية في الاية مستعملة باعتبار
الوضع للايصال وارادة الارادة باعتبار هذا الوضع لا يكون
الا بطريق التجوز ولعل قوله تامل اشارة اليه او اشارة الى السؤال
وجواب اما السؤال فمنع الانتقاض بناء على تجويز حملها على الايصال
الى الاقتدار على فعل الخير والشر واما الجواب فبان نسبة القدرة
الى طرفى الخير والشر على السواء فلا يكون طريقا يؤدى الى الشىء منهما
والاداء معتبر في مفهوم النجد والطريق قطعا ولذا حملت طريق الخير و
الشر على العلمين نعم خلق تلك القدرة في الانسان مما يتوقف عليه
النجدان لكن المراد من الهداية في الاية بشهادة سوقها بيان ان
مفعلا كذا يؤدى الى الرضاء وان فعلا كذا يؤدى الى الغضب لا الايصال

الى تلك

الى تلك الافعال ولا الى الارادات الجزئية الموصلة اليها قوله فلذا
نسب الى الله تعالى خاصة الخ اى لاجل كونه بمعنى الايصال المختص به تعالى
بحيث لا يمكن ان يقوم بغيره تعالى خص نسبته بطريق الاثبات
نسبة حقيقية بالله تعالى فالمراد من النسبة الحقيقية لا اعم من
المجازية وان المراد النسبة بطريق الاثبات لا اعم مما هو بطريق
النفى وذلك لان المتفرع المترتب على ما سبق من كونه بمعنى الايصال
اختصاص تلك النسبة به تعالى لا اختصاص مطلق النسبة ولو
بطريق النفى ولو مجازية كما لا يخفى فمراد هذا القائل هيهنا الاستدلال
بالاثر الذى هو اختصاص النسبة المذكورة به تعالى في موارد استعماله
على المؤثر الذى هو اختصاص المعنى المنسوب به تعالى ايضا وهو الايصال
من معنى الهداية كما ان مراده فيما بعد الاستدلال بالاثر الذى
هو عموم الاسناد للكل اعنى له تعالى وللنبى عم وللقرآن العظيم على
المؤثر الذى هو عموم المعنى المسند وشموله للكل وهو معنى ارادة
الطريق فالفاء المذكورة هيهنا كما في بعض النسخ ان حملت على التفريع
بمعنى الترتب الخارجى كانت مؤكدة لما يستفاد من لام العلة وان
حملت على التعليل كانت تاسيسا ولا منافاة بينها وبين اللام
الدالة على كون ما سبق علة خارجية لاختصاص النسبة لان المعلول
الخارجى قد يكون دليلا على علته كما اذا استدل بالدخان على النار
فالتعليل هيهنا الى وكذا فيما بعد من قوله فيسند تارة الخ اذ المراد
فيسند الى النبى والقرآن كما يسند الى الله تعالى كما في اية الدعوة
وغيرها وانما تركه اعتمادا على ظهوره ولذا ترك هيهنا قوله خاصة
او غيره مما يدل على الحصر بل ملاحظة الحصر غير صحيح هيهنا بوجه لان المترتب
على كون المتعدى بالحرف بمعنى الارادة الشاملة للكل هو
عموم الاسناد للكل لا خصوصه بالنبى والقرآن كما لا يخفى قوله والتقدير
في قوله تعالى واما ثمود الخ اى المفعول الثانى المقدر هو الى الحق
او للحق لان الهداية فيها بمعنى الارادة بشهادة سياقها فيكون
متعدية بواسطة حرف الجر وفي قوله تعالى انك لا تهدى من احببت هو

الحق لان الهداية فيهما بمعنى الايصال ولا يقال لا وجه للحكم بكون
الهداية في الاية الاولى بمعنى الارادة وفي الثانية بمعنى الايصال
لانه جوز العكس فيما سبق فكان عليه ان يذكرهما على سبيل الجواز
الحكم لانا نقول لعل الحكمين قضيتان ممكنتان لانهما كافيتان في مقام
دفع النقض ولو سلم فالحكم مبنى على اعتقاد ان النقض
السابق بناء على الظاهر المتبادر بشهادة قوله فلا نقض بهما لان
مراده انه لا يتوجه شيء من النقضين عليه من اول الامر حتى يحتاج
الى الجواب ثانيا قوله فلا نقض بهما اي بالايتين كما لا يخفى قوله
ومن قال ببقي النقض الخ تنجيه ان الهداية فيهما بمعنى الايصال
بدليل التخصيص فيمن احببت وفيمن يشاء مع انهما في الايتين متعدية
بواسطة حرف الجر فينتقض بهما ما قاله المحشي ايضا في قوله
يعني اشارة الى اندفاع النقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
بناء هم واقول فيه بحث اما اولا فلان القول بكون الهداية
في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت متعدية الى المفعول الثاني
المقدر بواسطة الحرف مع ان كونها بمعنى الايصال يقتضي
تعديتها بنفسها وعدم القول بكونها في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
متعدية الى المقدر بنفسها على خلاف ما يقتضيه معنى الارادة تحكم بحت
لا وجه له اصلا الا ان يكون مبنيا على الغلط والتحريف في سياق قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت اقتفاء باثر من تقدم ذكره اللهم
الا ان يقال مراد القائل من النقض هو النقض المتوجه من اول
الامر بناء على الظاهر المتبادر وان اندفع ثانيا بالتأويل والنظائر
قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين بعد قوله تعالى
انك لا تهدي من احببت انما هو بتقدير المفعول الثاني بحرف الجر
كما في نظائره مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من
يشاء الى صراط مستقيم وبعض الايات تفسر بعضا ولو وجب توجيه
النفي والاثبات في الظاهر الى معنى واحد كان الظاهر في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت ان يقدر المفعول الثاني بواسطة

الجواز لا على سبيل صح

بالايتين المذكورتين وهو ظ قال فلا نقض بهما لكان مدلولها بقوله ومن قال ببقي النقض صح

كونهما خ

تعديتهما خ

بعضها

الحرف ايضا

الحرف ايضا وقد اشار اليه فيما نقل عنه في الحاشية ههنا حيث
قال قائل هذا القول جمال الدين محمود فانه توهم ان الهداية في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت متعدية بحرف الجر كما في قوله تعالى
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم انتهى فان قوله تعالى كما يحتمل التنبيه
على الغلط والتحريف في النظم يحتمل ما ذكرناه في مقام الجواب
لكن على هذا لا يبعد القائل عن الهداية تامل واما ثانيا فلا وجه لتوهم
بقاء النقض بها واما متعدية بحرف الجر كما في الاية الثانية فلا نقض
بهما ايضا لان الهداية فيهما بمعنى الايصال كما اعترف به فيكون
الهداية المتعدية بالحرف مجازا في معنى الايصال وقد سبق الا
شارة الى ان المراد بما نقل عن المحشي ان المتعدي بنفسه المستعمل
على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز بقرينة صارفة هو بمعنى الايصال
والمتعدي بالحرف الغير المستعمل على سبيل المجاز بقرينة ايضا هو بمعنى
الارادة والا لم يندفع النقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم والنجدين كما
سبق وايضا ما اختص نسبته به تعالى وما لم يختص بها بهذا المعنى
لانهما المتبادران المتفرعان على ما سبق لا مطلق المتعدي ولو كان
مجازا بقرينة صارفة كما لا يخفى وبهذا اندفع بعد القائل عن الهداية
لا ما ذكره المحشي كما ستعرف واما ثالثا فلان التخصيص فيمن
يشاء ظاهر المنع فانه في تقدير من يشاء هدايته فان حملت
الهداية التي هي مفعول المشية على معنى الارادة كان من يشاء عاما لكل الامة لان الهداية بمعنى الارادة المطلقة
عند القائل لا بمعنى الارادة المقيدة والا لم يصح السنة لانه بدليل
التخصيص على معنى الايصال في الايتين وان حملت على معنى الايصال
كان خاصا ببعضهم لكن لا دليل يدل على هذا الحمل فانه اول
المسألة فانه قد استدل على معنى الايصال في الايتين بدليل
التخصيص فيمن احببت ويشاء فلو استدل على التخصيص بمعنى الايصال
لكان دورا باطلا وهو ظاهر والجواب ان المراد بمن يشاء في قوله
تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
بعض الامة او المراد يدعو الكل ويهدي من يشاء منهم بعضا لا

بشيء من الايتين لان الاولى اما متعدية بنفسها فلا نقض صح

يذكره خ

وفيمن م

سكورة

يغنه بعض بل تخصيص من يشاء ببعض الامة من العادة القرانية
فلا وجه لانكار التخصيص فيه وان امكن انكاره فيمن احببت لما سبق
ولعله لاجل هذا لم يتعرض لمنع دليل التخصيص فيهما او للاكتفاء
بما ذكره فيما سبق قوله فقد بعد عن الهداية اي عن هداية الله تعالى
اياه الى الحق حيث لم يوصله الى ما هو الحق من انه لا نقض بهما فالهداية
ههنا بمعنى الايصال او الا عن هداية الله تعالى اياه الى طريق الحق
ودليله حيث لم يرشده اليه فهي بمعنى الارادة وذلك ان نقول المراد
المراد فقد بعد عن معرفة الهداية لان حقيقة الهداية بمعنى
الارادة المقيدة باحد القيدين او كليهما لا المطلقة الشاملة
للكل حتى لا يصح تخصيصها ببعض الامة ولذا قال لان تخصيص
الهداية بقوله من احببت ومن يشاء لا ينافي اي اقول ههنا
ابحاث الاول انه استمسك في حملها على الارادة المقيدة بناء
على التبادر بالعروة الوثقى في زعمه ونسج عليها الابحاث الى
هناك فصار نسجا اوهن من بيت العنكبوت فان من سمع صيت
الاسلام والوجوب نطق الواجبات وصدق النبي المرسل في
جميع ما جاء به من قبل ربه فهو مؤمن قطعي وان لم يعرف تفاصيل
ما هو من ضروريات الدين كما ذكر في الكتب الكلامية وكل
مؤمن مهتد بمعنى الدلالة الموصلة فيكون ذلك الشخص مهتديا
بمعنى الارادة اذ الظاهر من كلام المصنف ومن كلمات القوم
ان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة اخص
مطلقا من الهداية بمعنى الدلالة على طريق يوصل فلو حملت
الهداية بالمعنى الاعم على الارادة المقيدة ولم يكن ذلك الشخص
مهتديا بهذا المعنى وهو فاسد لما عرفت وكيف يكون الهداية
بمعنى الارادة مختصة بالارادة بالذات وذلك الاختصاص
يستلزم لاختصاصه هداية الله تعالى في السلام بجبرئيل او النبي لاختصاصه
عم وذلك لا يخفى رجحا لا يرتضيه الفطرة السليمة ابا تخصيص
الهداية بالارادة المقيدة كما ذكره وان صحح بالنسبة الى مقام

نفيها

نفيها عن النبي عم في مثل قوله تعالى انك لا تهدي من احببت لكنه غير
صحيح بالنسبة الى مقام اثباتها له تعالى في مثل قوله تعالى يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم البحث الثاني ان تخصيص تبادر
التقييد المذكور بالهداية بمعنى الارادة تحكم باطل لان ذلك التبادر
في الهداية بمعنى الارادة تحكم باطل لان ذلك التبادر جار في الهداية
بمعنى الدلالة الموصلة ايضا فان حمل كلا التعريفين على هذا التبادر
يلزم ان لا يكون احد المؤمنين الذين دلوا على الشريعة بالوسائط
او اجمالا مهتدين بهداية الله تعالى بشيء من المعنيين ولا يخفى فساده
وان حملا على الدلالتين المطلقتين يبطل ما ذكره المحشي وبعده
عن الهداية لا القائل البحث الثالث لو فرض ان الهداية بمعنى
الارادة محمولة على الدلالة المقيدة دون الهداية بالمعنى الاخر
ان تخصيصها بمن احببت وبمن يشاء لا ينافي حملها على معنى
الارادة فمجرد عدم المنافات غير كاف ههنا بل لا بد بعد ذلك
من الملايمة وزيادة المناسبة ليندفع به النقض من اول الامر
وذلك لان مراد القائل من قوله يبقى النقض معارضة لدعوى انه
لا نقض بهما من اول الامر فمراده من النقض هو النقض المبني
على الظاهر المتبادر ولا شك ان الظاهر في الهدايات
المسندة اليه تعالى المخصصة ببعض الامة اما اثباتا كما في قوله
تعالى يهدي من يشاء او نفيا كما في قوله تعالى والله لا يهدي القوم
الظالمين هو ما اجمع عليه جمهور المفسرين من معنى الايصال اذ هو
هو الملايم لتخصيصها بمن يشاء اذ الظاهر من ذلك التخصيص
تخصيص نعمة الهداية بالذين من يشاء نعم الاهتداء واما تخصيص
الارادة المقيدة ببعض الامة مع ان من ذلك البعض من لم يؤمن
ابدا ولم يكن تلك الهداية نافعة له اصلا فمما يليق بمقام بيان
استقلاله تعالى بالتفضيل والانعام ولا يحمل على مثله كلام البشر
فضلا لمقام بيان المتفضل تعالى عن كلام العزيز العلام ولذا لم يلتفت
اليه جمهور المفسرين قوله ثم ينتقض حصر [illegible] لعله تعيين

لنت أغلط الفاضل بانه اشتبه احد الانتقاضين بالاخر فظن انتقاض
الحكم السابق وليس كذلك اذ المنتقض بهذه الاية اعني بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت هو حصر اسناد المتعدي بنفسه الى الله تعالى
لما دل عليه قوله خاصة لان الهداية فيها لما كانت بمعنى الايصال
لما اعترف به الفاضل كانت متعدية بنفسها على مقتضى هذا القول
مع انها مسندة الى النبي عم فلبس المنتقض ذلك القول بل حصره
الاسناد فقد بان ان مراده نعم ينتقض بهذه الاية على تقدير كون
الهداية فيها بمعنى الايصال لا مطلقا فلا يرد عليه انه جوز كونها بمعنى
الارادة ايضا فحينئذ تكون متعدية بالحرف فكيف لا ينتقض بها الحكم الثاني
لا ينتقض بها حصر الاسناد ايضا والاولى للمحشي ان يقول حصر نسبة
المتعدي بنفسه كما هو صريح المنقول عن المحصل كما ان الاولى للمحصل
فينسب تارة بدل قوله فيسند تارة وذلك لان النسبة اعم من
الاسناد **قوله** وحصر اسناد المتعدي بالحرف الخ فيه انه لا دليل فيما نقل
عن المحصل على هذا الحصر ما عدا تخصيص الذكر بالنبي عم والقران وكون
التخصيص الذكري للتخصيص الحصري فاسد هاهنا لان الفاء في قوله
فيسنده الخ ان حملت على ما يدل على الترتيب والتفريع فالمتفرع على كون
المتعدي بالحرف بمعنى الارادة اشاملة للكل اعني له تعالى وللنبي عم
وللقران هو شمول الاسناد للكل لا حصره فيهما وان حملت على التعليل
فحصر الاسناد فيهما انما يدل على كون المتعدي بالحرف بمعنى تخصيصها
لا بمعنى شامل للكل فلا وجه لهذا السؤال ولا للجواب الذي عنه
المبني على التزام حصر علته اسناده فيهما **قوله** اللهم الا ان يحمل الكلام
في الاول على حصر اسناد المتعدي بنفسه بطريق الاثبات لا اعم من
الاسناد بطريق النفي والاثبات واقول قد اشار الى ان المتفرع
على كونه بمعنى الايصال المختص ثبوته تعالى حصر نسبته بطريق الاثبات
فقط لا مطلقا فهذا الجواب متوقف لا ضعيف كما اشار اليه بكلمة اللهم
الا ان يقال الضعف فيه من جهة ان تخصيص الاسناد بالاثبات يحتاج
الى قرينة وفيه ان التجوز بقرينة ظاهرة هي التفريع لا تكلف فيه اصلا وقد

يقال انما صح

يقال انما صح ربما يدل على الضعف لانه غير حاسم لمادة النقض بما قال الله
تعالى حكاية عن ابراهيم عم فاتبعني اهدك صراطا سويا وبقوله تعالى وقال
الذي امن يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وبما قال تعالى حكاية
عن فرعون وما اهديكم الا سبيل الرشاد واقول كما ينتقض بهذه الايات
حصر اسناد المتعدي بنفسه فيه تعالى كذلك ينتقض بالاولين الحكم بكون
المتعدي بنفسه بمعنى الايصال لان الهداية فيهما بمعنى الارادة ولا ينتقض
بالثالث لان من يدعي الالوهية يدعي الايصال ومن دفع بهذا انتقاض
حصر اسناد المتعدي بنفسه فيه تعالى ترك متن عبد الحكيم فقال مراد المحشي من قوله
بطريق الاثبات هو اثبات المفعول الثاني وذكره ويمكن دفع انتقاض الحكم
المذكور بالاولين بانه قد شاع ان المراد ان معنى المتعدي بنفسه المستعمل على
حقيقته هو معنى الايصال والهداية فيهما مجاز بقرينة ظاهرة هي ان
المؤمن لا يدعي الايصال بل الارادة وانما عبر عنها بما يدل على الايصال مجازا
للحث على الاتباع والمبالغة فيه بادعاء ان ارادته هي عين الايصال وقد
اشار الى مثل هذا الدفع في الحاشية حيث دفع انتقاض ذلك الحكم بقوله
تعالى وهديناه النجدين ولا يمكن بمثله دفع انتقاض حصر الاسناد بهذه
الايات لما اشرنا ان الغرض هو الاسناد لا لانه يقال لو لم يكن معناه الحقيقي
هو الايصال لما اختص اسناده به تعالى ومن البين ان معرفة كونه مستعملا
في الايصال حقيقة او في الارادة مجازا تتوقف على ثبوت هذا المدعى فلا يؤخذ
في اثباته والا لاستدلال عليه والا لكان دورا باطلا واما دفع انتقاض الحصر
بهذه الايات بحملها على الحذف والايصال كما قيل فغير مرضي لان تعدية الهداية
بنفسها من باب الحذف والايصال في جميع موارده كما اشار اليه المحشي
ويمكن دفع انتقاضه بالثاني الحقيقي كما هو المتفرع على ما قبله لا على اعم من
الاثبات الادعائي بشمل ادعاء الالوهية او ادعاء ثبوت الايصال
حقيقة فتأمل **قوله** وفي اثباته على نفي الحصر فيه تعالى يعني ويحمل قوله فيسنده
تارة على معنى فلذا لم يختص اسناده به تعالى اذ يسند الى غيره تعالى تارة
الى النبي عم وتارة الى القران كما يسند اليه تعالى ايضا على ما اشرنا لا على معنى
فلذا اختص اسناده الى غيره تعالى من النبي والقران وقد عرفت ان الحمل على معنى الثاني

فيه تعالى فقد ترك عبد الحكيم

الا ايات ثم

يحمل الاسناد على الاثبات ثم

باطل في شقين الاول قوله او يحمل الكلام اي الظاهر من المقابلة كون
هذا الجواب مبنيا على تعميم الاسناد من الاثبات والنفي في الاول
كالثاني كان الاول يمكن بان يحمل الاسناد في الموضعين على الاسناد في
اغلب الاستعمالات فعلى هذا يؤول الاول الى حصر غلبة الاسناد فيه تعالى
والثاني الى حصر غلبة الاسناد في النبي والقران ولا ينتقض شيء من
الحصرين بما ذكره او ما ذكر من قصا عدا ما لم يتحقق المغلوبية او المساوات
بين الاسنادين ولا ينقدح بهذا الجواب صحة الاستدلال الاول لان المدعى
ظني يكفيه غلبة الاسناد وبان يقال لو لم يكن معناه الحقيقي هو الايصال
لما اختص غلبة اسناده به تعالى لكن ينقدح به صحة الاستدلال الثاني
لمثل ما اشرنا من ان اختصاص غلبة الاسناد بالنبي والقران لو
دل فانما يدل على ان المعنى الحقيقي للمتعدي بحرف الجر هو المعنى المختص
بهما لا على انه معنى مشترك بين الكل ولو دلالة ظنية وانت خبير بانه انما
لا ينقدح في صحة الاستدلال به تعالى لا يفيد الظن بكونه معنى مختصا به
تعالى وهو ظاهر ولا يكونه معنى مختصا بغيره تعالى او مشتركا بين
الكل لجواز ان يكون مختصا به تعالى ويكون النفي في الاستعمال الاغلب
راجعا الى التقييد كما في قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين و
اذا لم يفده اختصاص غلبة النفي به تعالى لم يفده اختصاص غلبة
مطلق الاسناد ايضا لجواز ان يكون النفي من ذلك الاسناد الاغلب
المختص به تعالى اغلب على الاسناد الاثبات منه او يكون مساويا له و
بهذا ظهر ان هذا الجواب قادح في صحة الاستدلال الثاني بوجه
اخر ولو حمل هذا الجواب على اختصاص غلبة الاثبات في المقامين
لم ينقدح به الاستدلال الاول كما لا يخفى قوله بني الكلام في تفريع اسناده
الهداية اي لعل مراده من التفريع هو التفرع والترتب الخارجي
كما يدل عليه لام التعليل في الاول والفاء الفصيحة في الثاني لا
التفريع العلمي بان يحمل الفاء في الموضعين على الفاء التفريعية الداخلة
على النتيجة لان اختصاص الاسناد او غلبته وعدم اختصاصه حكم من
استقرائهما لا يثبتان بغير الاستقراء ولو سلم فما قبل الفاء في

وعلى التزام الحصر في الثاني صح

الاول لو خص الاسناد به تعالى تخصيص الاثبات لا لاختصاص الاغلب علية النفي صح

المنفي

لما بعدها

لما بعدها والصحيح هو الاستدلال بالمعلوم على المجهول لا العكس وايضا
التفريع في امثالها هو الاستدلال بما بعدها على ما قبلها وان كان
الامر العلية الخارجية بالعكس اللهم الا ان يكون المقصود ههنا
هو الاستدلال بما قبلها على ما بعدها بالنسبة الى الطلبة المتعلمين
وان كان الاستدلال المتبعين من ائمة اللغة بالعكس وعلى التقديرين
فالكلام في التفريع عبارة عن التدخل في لزوم الاسنادين لما قبلها
لكن على الاول في لزومهما خارجا وعلى الثاني في لزومها ذهنا اي
في لزوم العلم بهما للعلم بما قبلها اي قوله على الستعمالها بالمعنيين
المشهورين نظر لانه ممنوع على قوله ان معنى المتعدي اي في المقامين
هو ظاهر في ان معناه الموضوع له هو الايصال والارادة وانه
موضوع له كما يقتضيه نقل هذا الكلام من الملخص بعد المنازعة بين
الخصمين فيما وضع له الهداية واما حمله على ان المتعدي بنفسه مستعمل
في موارد استعماله في معنى الايصال ولو كان معنى مجازيا فبعيد
عن المرام جدا وبانه السوق نعم التعدية بنفسه او بحرف الجر انما توضح
من جهة الاستعمال لكنه لا بان في حمله على المعنى الاول لما اشرنا من انها
يجوز ان يكون موضوعة بشرط التعدية بنفسها للايصال بالاشتراك
لكن اعتادوا الجعل التعديتين قرينتين للمعنيين الا ان يقال اراد
الستعمالهما فيهما حقيقة بان يحمله على معنى ومعنى المتعدي المستعمل فيه
حقيقة وقصده به تصحيح التفريع بقدر الامكان اذ لا يلزم من كونهما موضوعة
لهما فيهما فضلا عن اسنادهما بهذين المعنيين بطريق الحصر وعدم
الحصر لجواز ان يكون من المجازات المتروكة الحقائق بخلاف الاستعمال
الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة وستعرف ان التفريع لا يحتاج
الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر اي في التفريع نظر فيكون النظر عبارة
عن الكلام في التفريع والعطف من عطف العلة على المعلول اي اذ فيه
نظر وذلك ان تقول مراده ان في الكلام في التفريع نظر فيكون النظر
عبارة عن الكلام اعا اورده على التفريع هذا ثم مراده الكلام في التفريع
في المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام يحتمل وجوها منها ان الاستعمال

وبشرط التعدية بالحرف للارادة او ان يكون موضوعة لهما بغير شرط معينتين م صح

استعمالها م

الهداية فيهما قد يخلو عن نسبتها الى شيء كما في قولك هذه الهداية كذا
فلا يلزم من الاستعمال نسبتها الا ان يقال ليس المراد من الاستعمال
الاستعمال مطلقا ولو في موضع ما بل الاستعمال في جميع موارده التي
جاء فيها ائمة اللغة والمراد من انحصار النسبة انحصارها حيث نسب
ومنها ان الاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لا تأخر لاحدهما عن
الاخر والمتفرع والمترتب يجب ان يكون متأخرا عما ترتب عليه
~~والجواب ان الاستعمال اللفظ في ارادة معناه وهو متقدم بالذات~~
~~والزمان على نسبته الى شيء اخر~~ والجواب ان الاستعمال ذكر اللفظ وارادة
معناه وهو متقدم بالذات والزمان على نسبته الى شيء اخر لا يقال انا نتم
هذا فيما لم يكن النسبة جزءا من مفهومه كالمصدر واما اذا كانت جزءا من
مفهومه كالفعل في قوله تعالى يهدي من يشاء فالامر بالعكس لان النسبة
التي هي الجزء متقدمة على الكل الذي هو مجموع معنى الفعل اعني الحدث
والزمان والنسبة لانا نقول ليس المراد من النسبة والاسناد هو
النسبة والاسناد المعنويين بل المراد منهما ما هو اللفظية التي عرفها
المصنف في شرح التلخيص بضم احدى الكلمتين الى الاخرى ولا شك انها
متأخرة عن الاستعمال ولو سلم فارادة المعنى التضمني الذي هو النسبة
من الفعل تابعة لارادة المعنى المطابقي والتابع متأخر عن المتبوع و
لو سلم فنقول ان كون المتعدي بنفسه مستعملا حقيقة في الدلالة الموصلة
لا يقتضي حصر اسناده فيه تعالى ولا حصر غلبة اسناده فيه تعالى لان الدلالة
الموصلة في نفسها اعم من جهة الكسب للقطع بان الاشاعرة القائلين
بقاعدة الكسب لا ينكرون استعمال الهداية فيما بين العرب بكلا
المعنيين في هداية بعضهم بعضا بالنسبة الى مطالبهم من الطرق
والاماكن فلا يصح التفريع الاول على شيء من الجوابين على مذهب
الاشاعرة بل لا يصح على مذهب المعتزلة القائلين بخلق الافعال
لانهم انما يقولون بخلق العبد فعل نفسه لا بخلقه فعل غيره والدلالة
الموصلة ربما تتوقف على فعل المهدي بكسبه مع الهادي الى المكان
المطلوب والجواب ان استعمال العرب في الدلالة الموصلة فيما بينهم بطريق

الحقيقة

الحقيقة ممنوع في غير هداية الله تعالى كيف وقد حملها اهل الكلام
على معنى خلق الاهتداء وهو مختص به تعالى على جميع المذاهب وفيه
ان ما حملها اهل الكلام هو المعنى الشرعي لا اللغوي المستعمل فيما
بين العرب قبل نزول القرآن فلا يتم التفريع الاول على شيء من الجوابين
على مذهب الاشاعرة وان تم على مذهب المعتزلة بناء على انهم
وان قالوا بخلق العبد فعل نفسه لا يقولون بخلقه فعل غيره ووصول
المهدي ربما يتوقف ولا مخلص عنها الا بان يحمل الدلالة الموصلة ههنا
على المعنى الشرعي الذي هو خلق الاهتداء وبان يراد من النسبة و
الاسناد النسبة والاسناد في الشرع في موارد الهداية الى الاسلام
والايصال اليه غير مقدور لغير الله تعالى ولا بأس في حملها على المعنى اللغوي
اذ الدلالة بل قد يكون اخص من الهدي فكانه قيل ولاجل ان المتعدي بنفسه
وهو خلق الايصال او كسبه خص اسناده به تعالى في الشرع فيما لم يكن مقدورا
لغيره تعالى كالايصال الى الاسلام فتأمل ومنها ان الارادة لا توجد
في القرآن حقيقة والمراد من الاسناد الاسناد بطريق الحقيقة لا الاعم من الاسناد
المجازي فلا يتم التفريع الثاني على شيء من الجوابين لما قدمنا من ان الارادة
بمعنى الدلالة في اسناد الغير بشهادة هداية الجبال والكواكب ولا يشترط
ان يكون الهادي من ذوي العلم والارادة انتهى قوله ثم الفرق بين المتعدي
انتهى تعريض للفاضل العصام حيث زعم ان المنقول عن صاحب الكشاف هو
هذا الفرق مع انه ما نسبه كبعد ولا يخلو عن التعريض للشارح حيث جعل
كلامه ان النقص وفيه لا نسلم مع ان الامر بالعكس او حيث رجح المرجوح
المنقول عن البعض على الراجح المنقول عن صاحب الكشاف وفيه ما فيه
قوله بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي سواء كانت للواصل [illegible]
~~بمعنى الدلالة~~ او الغير [illegible] الظاهر من سياق كلامه [illegible] اذا كانت
للواصل تكون بمعنى الازدياد والاثبات لاستحالة تحصيل الحاصل فلا فرق
بين المتعديين من جهة المعنى اللهم الا ان يكون المتعدي بالحرف مشتركا بين
الدلالة الموصلة وبين الازدياد والاثبات اشتراكا معنويا والمتعدي
بنفسه مشتركا بينهما لفظا فان قلت انما يصح ذلك لو كان معنى الازدياد والاثبات

غلبة اسناد الاول مطلق به تعالى فلا اختصاص غلبة اسناد الثاني بغيره تعالى واما الثاني فلان معنى الاراءة شامل للكل واما الاول فلانه
لا يقتضيه لو كانت النسبة مختصة بالاثبات مع ان مقابلة بين الجوابين تقتضي كونها اعم من الاثبات والنفي على الجواب الثاني ويجوز
ان يكون نفي الايصال عن غيره تعالى اغلب من اسناده اليه تعالى اذ الغفلة والندرة تابعة لكثرة الوقائع الموجبة وقلتها فليكن
الوقائع الموجبة لنفيه عن غيره تعالى اكثر من الوقائع الموجبة لاسناده اليه تعالى فلا يتم شيء من التفريعين على الجواب الثاني صح
ومنها ان الايصال اعم من جهتي الايجاد والكسب للقطع بان
الاشاعرة لا ينكرون استعمال الهداية فيما بين العرب
بكلا المعنيين في هداية بعضهم بعضا الى مطالبهم الحسية
من الطرق والاماكن وما ذكر في الكتب الكلامية من
حمل معنى الايصال على خلق الاهتداء مبني على
المعنى الشرعي لا على اللغوي لانهم يستعملونها
في الايصال الى المطالب قبل نزول القرآن نسخة صح

ومنع استعمالها فيما بينهم على سبيل
الحقيقة في هداية بعضهم بعضا
مما يجري مجرى المكابرة ولا مخلص
ههنا الا بان يخصص الكلام ههنا
ايضا بالمعنى الشرعي كما سبق الاشارة
او بان يقال المراد من النسبة والاسناد
ههنا النسبة والاسناد في الشرع في
موارد الهداية الى الاسلام والدين
الحق والايصال اليه غير معهود لغير الله تعالى
فكانه قيل ولاجل ان معنى المتعدي بنفسه هو
خلق الايصال او كسبه حصل اسناده
به تعالى فيما لم يكن هناك صدور الايصال
اليه عن غيره تعالى
من الجوابين ومنها صح
ومنها ان استعمال
المتعديين بالمعنيين
المذكورين لا يقتضي اختصاص
اثبات الايصال به تعالى لجواز ان يثبت
لغيره تعالى بزعم الواهمة ذلك الغير من مشركي
العرب او غيرهم كما وقع من فرعون ولا يلزم
اختصاص اسناد الاراءة به تعالى اذ لا يلزم
من جواز الاسناد الى غيره تعالى وقوع ذلك الاسناد
بالفعل فلا يتم شيء من التفريعين على الجواب
الاول والجواب عن الاول ان المراد في الاثبات
هو الاثبات الحقيقي في الواقع لا في الزعم وعن الثاني
انك عرفت ان المراد من هذا التفريع هو الاستدلال
بالمتفرع على ما سبق وهو لا يتوقف على لزوم
المتفرع لما سبق لزوما كليا بل يكفيه مجرد استلزام
المتفرع اياه كما في ذلك زيد متوضئ [illegible] مع ان الوضوء لا يستلزم الصلوة على ان [illegible] لا يتوقف
ثبوته على الاستلزام كما في الاستقراء والتمثيل بل يكفيه مجرد ما يفيد غلبة الظن كما في قولهم شيوع الاستعمال بلا قرينة امارة الوضع وحقيقة
فلو قال احد هذا اللفظ موضوع لكذا والذائع استعماله فيه بلا قرينة كان ذلك الشيوع دليلا صحيحا على الوضع مع ان الوضع لمعنى لا يستلزم
شيوع استعماله فيه ومنها ان استعمال المتعدي بنفسه في معنى الايصال والمتعدي بالحرف في معنى الاراءة لا يقتضي اختصاص غلبة

[illegible]

بيان الثبات

معنى حقيقيا وليكفيك بل هي معينا لا مجازيا فالهداية بالمجيع الافعال
فانك اذا قلت للقاعد اقعد في مكانك حتى اعود يكون ذلك
لطلب الزيادة او الثبات لا لطلب وجود القعود وقلت الازدياد
بمعنى الزائد من جنس الهداية فيكون الهداية حقيقة فيه
واما الثبات فهو عبارة عن البقاء لكن بقاء الاعراض بتجدد الامثال
عند الاشعري فالمطلوب في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدايات
متعاقبة في آنات متعاقبة فيكون حقيقة ايضا لا استمرار تشخص
الهداية ليكون مجازا لكن الاظهر ان المراد بالثبات استمرار نوع
الهداية على مذهب الاشعري او تشخصها على مذهب غيره لا هدايات
متعاقبة ولعله لهذا قال المص في حاشية الكشاف ان الزيادة و
الثبات امر غير حاصل فاهدنا طلبه ولا خفاء في ان زيادة الهدى فاللفظ هذه كم
على حقيقته واما على الثبات فالاظهر انه مجاز وقال المولى ابو السعود
في تفسيره الهداية اما بمعنى الزيادة واما بمعنى الثبات اما الوجه
الاخير فمجاز قطعا واما الوجه الاول فهو اما ان يكون مفهوم الزيادة
داخلا في المعنى المستعمل فيه فعلى هذا التقدير ايضا مجاز واما ان
يكون خارجا عنه مدلولا بالقرائن فحقيقة لان الهداية الزائدة هداية
كما ان العبادة الزائدة عبادة انتهى لكن قد عرفت ان في قطع التجوز
في معنى الثبات بحث على مذهب الاشعري القائل بان بقاء الاعراض
بتجدد الامثال وان كان مذهبا مرجوحا عند المص كما اشار اليه في شرح
المقاصد ولذا قال ههنا فالاظهر انه مجاز ثم الفرق بين الزيادة
والثبات هو ان الزيادة عدد فرد اكمل من الفرد الاول والثبات ضمن م
دوام النوع في افراد متعاقبة ليست اكمل من الاول على مذهب
الاشعري او دوام التشخص الاول من افراد الهداية مثلا على مذهب
غيره في الاعراض القارة لا يقال بل فرادها اكمل في بيان الفرق بان
المتعدي بالحرف بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي في جميع المعاني لانه
والمستعمل للزيادة او الثبات اولا ينسب الا لغير الموصل فقط فيكون
بمعنى الازدياد او الثبات واليها فيكون بمعنى يعمهما لانا نقول هذا

والمتعدي بنفسه بخلاف ذهب بنفسه سائر الوصول فقط فيكون بمعنى الدلالة الموصلة او الواصل صح

في

وفي بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والسوق لكلام المص في حاشية
الكشاف وكلام المحشي ههنا يقتضي الثاني باباه التعرض بالثبات على لكن صح
الاظهر قوله وبينهما تدافع اي بين المنقول عن البعض وبين المنقول
عن صاحب الكشاف تدافع فلا يمكن ارجاع احدهما الى الاخر فلا يدفع ما توهمه توهم صح
الفاضل العصام قوله ما كان مقصودا في الدلالة المذكورة الا تراى من
ظاهره ان الغرض تعميم المقصود من مقصود المدلول ومن مقصود الدال
لئلا ينتقض التعريف بهداية الصبيان عن طريق الهلاك الى طريق
النجاة ومن هذا القبيل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان دين الاسلام
غير مقصود لهم لكن الظاهر ان يخصص بمقصود المدلول والنقض مدفوع
بما فيه مناسب ان طريق النجاة مقصود لكل مدلول وان لم يعرف انه هو
الطريق المدلول عليه فالمراد من المطلوب ما هو مطلوب في الواقع و
ان لم يعرفه المدلول لكن يحدث انتقاض التعريف بهداية الكافر
المعاند الذي يعرف المحض طريق النجاة في الاسلام وينكره عنادا كاهل
الكتاب من قومه كتاب طالب فيحتاج الى تعميم المقصود من مقصود جهل صح
الدال فتامل ثم كونه مقصودا في الدلالة المذكورة انما يعرف بكونه
ثابتا للهداية بواسطة الحرف او بدونها قوله وما نحن فيه من هذا القبيل
اي مما نحن فيه من قبيل ما تحقق المقصود في ضمن المقصود بالتبع فان المفعول
الثاني للهداية هو الطريق المستوي وهو مقصود بالتبع والمقصود
بالذات هو رضا الله تعالى او الجنة وما فيها قوله انه لا بد من اعتبار التجريد
في الهداية الخ لانها اما ان تنسب الى ما هو المقصود الاصلي كما في
قوله اهدنا الى الجنة بمعنى ارنا طريقها او بمعنى ارنا طريقها واوصلنا
اليها فلا بد من اعتبار التجريد فيها باعتبار قيد المطلوب وان نسبت الى
السبيل او الطريق او غيرهما مما هو المقصود بالتبع لا بالاصالة فان
كانت بمعنى الارادة فقط او الايصال الى نفس ذلك السبيل فلا بد من اعتبار
التجريد باعتبار قيد الطريق وباعتبار قيد المطلوب جميعا وان كانت
بمعنى ارادة ذلك السبيل وبمعنى الايصال الى طريقه فلا بد من اعتبار طريق صح
التجريد باعتبار قيد المطلوب فقط قوله فيه بحث لان يكون اشارة الى

وجوه الابحاث في وجوب اعتبار التجريد في الهداية ومنها ان احتمال جواز
التركيبة باتحاد المفعول الثاني مع المطلوب او الطريق المأخوذ في مفهوم
الهداية يوهم وجوب اعتبار التجريد وانما يجب لو لم يجز ذلك الاتحاد وهو ممنوع
ولذا يقال في امثاله يحتمل التوكيد والتجريد ان المأخوذ في مفهوم الهداية
عام والمنسوب اليه قد يكون خاصا كالطريق المستوي هنا وكما يحتمل
قوله السابق تجويز جواز اضمحلال ذلك العام في ضمن ذلك الخاص يستغنى
عن اعتبار التجريد الموجب للتجوز مثلا بناء على ان التجريد من باب ذكر المقيد و
ارادة المطلق المجرد احتمال تحققه في ضمن خاص اخر لا يجوز قرينة على ار
ارتكاب المجاز وانما يجوز قرينة عليه لو لم يجز تحققه في ضمن الخاص المنسوب وليس
كذلك لانه قد يحصل في ضمنه فلا حاجة الى التجريد وليس كذلك الاضمحلال
توكيد الا ان التوكيد اعادة المدلول الاول والدال على العام لا يجوز ان لا
على الخاص بل هو لا لات الثلث ان التجريد انما يجب لو كان الطريق
والمطلوب داخلين في مفهوم الهداية وليس كذلك بل هما خارجان عنها وان
كان التقييد بهما داخلا للقطع بان الطريق او المطلوب ليس جزءا
مفهوم الهداية بل كل منها خارج عنها فلا حاجة الى التجريد اذ لا معنى
للتجريد عن المعنى الخارج لان التجريد انما يمكن من حيث الارادة لا من حيث
الدلالة المطابقة لكل عالم بالوضع اذ لا يمكن المتكلم ان يجرد اللفظ
عن دلالته بان يجعل اللفظ بحيث لا يدل على مدلوله وانما يمكنه ان يجرده
~~من حيث الارادة بان يريد بعض ما وضع اذ لا يمكن المتكلم ان يجرد~~
اللفظ ~~عن دلالته بان يجعل اللفظ~~ من حيث الارادة بان يريد به
بعض ما وضع له لا كله فالممكن هو التجريد عن المعنى التضمني الداخل
في المراد لا عن المعنى الالتزامي الخارج عنه الا ان يقال المجرد دخول التقييد
يحوج الى التجريد لو سلم عدم الحاجة في الاول والحق ان القول بوجوب
اعتبار التجريد في امثال هذا المقام فاسد والا لوجب اعتباره
في نسبة جميع الاعراض النسبية الى طرفيها كابوة زيد فان
الجزء المأخوذ في مفهوم الابوة اعم من زيد وكما في قولك ضربت
زيدا فان الضرب بمعنى مقولة الفعل المفسرة بكون الشيء مؤثرا في الغير

ومنها صح

ومنها صح

مادام

به احد صح

مادام مؤثرا فيه بالفعل او الغير المأخوذ في مفهومه يعني كل فاعل
ومنفعل وقس عليها سائر المقولات النسبية مع ان وجوب اعتبار
التجريد فيه مما لم يقل به احد وموجب للتجوز في عامة الافعال لانها موضوعة
للنسبة الى فاعل معين او فاعل ما ان التجريد باعتبار قيد الطريق لا حاجة اليه
في معنى الدلالة الموصلة الى المطلوب اذ لم يؤخذ الطريق في الطريق
المأخوذ في كل من التعريفين كالمطلوب ومنها ان الهداية قد تنزل منزلة
اللازم كالعلم في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فعلى
هذا التقدير لا حاجة الى التجريد لا على تقدير مجرد حذف المفعول الثاني
لوهم لان المقدر كالملفوظ بخلاف المنزل منزلة اللازم فان كلا
المفعولين منسي اللهم الا ان يجعل الاشتغال في كلامه على استعمالها
متعدية الى المفعول الثاني ولو تقديرا او يحمل ان يجوز الامرا
انه نزال السؤال وجواب فهو ان الاحتياج الى التجريد في جميع موارد
استعمالها انما نشأ من تعميم المطلوب مع ان التعميم خلاف المتبادر الواجب
الذي هو الملك بالذات المعترف به ~~...~~ لا يستغني عن اعتبار
التجريد فيما نحن فيه واشارة اذا الظاهر ههنا ان يجعل مراد المصنف على
الهداية الى طريق سواء الطريق ليكون اشارة الى العلوم الالهية المؤدية
الى الشريعة الاسلام كالمنطق الذي جعله مقدمة او الى الادلة
العقلية والنقلية المؤدية الى الحق كما هو الملائم لتعليل الحمد الواقع
في خطبة علم المنطق والكلام فلا حاجة الى اعتبار التجريد لا باعتبار
قيد الطريق المأخوذ في الهداية لان ذلك الطريق غير متحقق في ضمن
سواء الطريق بل في ضمن طريقه ولا باعتبار قيد المطلوب بالذات
لان سواء الطريق ليس مطلوبا بالذات بل بالتبع واما ثانيا فهو
انه لو كان المطلوب في مفهومها خاصا بالمطلوب بالذات لم يصح من
ائمة المفسرين حملها على معنى الايصال فيما نسبت الى سواء السبيل
والطريق مع انهم حملوها عليه كما قدمناه وايضا المطلوب في موارد
استعمالها هو المفعول الثاني لا غير كما لا يخفى ويحتمل ان يكون
اشارة الى الابحاث التي اوردناها في المنقول عن صاحب الكشف

فيها صح

[redacted] ومنها صح

[redacted] فيها والجواب
ما اشرنا من ان الدلالة
عبارة عن ارادة الطريق صح

اشارة صح

اما السؤال صح

في التعريف ولو خص بالمتبادر صح

للكلام صح

قوله على ما صرح به صاحب الكشف اي قبيل ما في الكشاف يدل على انه اسم مصدر
لا مصدر فانه قال سواء بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر
والعقد اراد بالمصدر ما يدل على الحدث بلفظه سواء كان مصدرا جاريا
على الافعال بالاشتقاق منه او لا قوله واضافته بخلاف الظاهر انه بالنصب عطف على
على اسم ان والجر على الخبر ليدخل تحت المشار اليه هذا ثم مراده انها من اضافة
الصفة الى موصوفها في الظاهر وان كانت بيانية عند البصرية بعد التأويل
فمستوي الطريق مؤول عندهم بشيء مستو من جنس الطريق لان المستفاد
من التركيب الاضافي لا يستفاد من التركيب التوصيفي وبالعكس
وان خالفهم الكوفية بناء على جواز ترادف التركيبين كما يفهم من تفسير
الشارح بالطريق المستوي طريق البتة وتفسير المجموع المضاف والمضاف
اليه على مذهب الكوفية لان استفادة ذلك المعنى من التركيب التوصيفي
اظهر من استفادته من التركيب الاضافي المختلف فيه في افادة ذلك
المعنى فلذا فسره به قوله كما في قولهم اي في قول اهل المعقول فان
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على مذهب الكيف لا عن حصولها
عنده كما سيجيء تحقيقه قوله ووسط الطريق اقرب اليه ابعد عن الضلال
من اطرافه قوله اي ذكر الطريق المستقيم المعنى في الحمد سواء كان جملة الهداية
اشارة الى المحمود به او الى المحمود عليه كما يشير وتلخيص مراده ان ذكر الطريق
المستقيم مع احتمال ان يكون الهداية الى طرفه ابلغ من ذكر وسط الطريق
مع احتمال ان يكون ~~الهداية~~ ذلك الطريق الطريق المعوج لان الوصول
بالاول اسهل واسرع وايضا لما كان المستوي كناية عن المستقيم
على ان المستقيم ما يوضع على سطحه خط مستقيم فاستقامة الطريق
بهذا المعنى يستلزم استواء سطحه كان في الكلام اشارة الى صنعة
التلميح كما اشار اليه بعطف الطريق ~~مطلقا اي سواء كان ذلك الطريق~~
المستقيم عطف تفسير ووسط الطريق خال عنها قوله من ذكر وسط
الطريق مطلقا اي سواء كان ذلك الطريق مستقيما او غير مستقيم قوله
غرضه من هذا الكلام التعريض على الفاضل العصام حيث رجح وحاصل
تعريضه انه وان كان اولى من جهة اللفظ حيث لا يحتاج الى التأويل لا في معنى

اسم صح

تفسير المجرد المضاف على مذهب البصرية لان ما هو من جنس الطريق صح

بمعنى الوسط صح

السواء

الاستواء ولا في اضافته الا ان الاولى من جهة المعنى هو ما ذكره الشارح
وجانب المعنى اولى بالرعاية عند اولي النهى واقول والاولى من الكل ان
يحمل على معنى الوسط مع حمل الطريق على الطريق المعهود المشهور
ذكره في القران وهو الصراط المستقيم ليدل على ان ما هدي اليه
الاشاعرة الذين منهم المصنف اعدل الطريق الغير المؤدية الى الكفر
واوسطها كما هو اللائق لتعليل الحمد به في خطبة علم الكلام على مذهب
الاشاعرة ولا يصح حمل كلام الفاضل العصام لان سياق كلامه
في كتابه يأباه حيث دل على انه حمل على وسط جنس الطريق فارجع قوله
والنسب الى ما اشتهر اخذ الاشتهار للاشارة الى ان الطريق الغير
المستقيم بعوجه وذلك لا اشتهار كما اشار اليه الشارح بعطفه عليه قوله من
حيث المعنى قيد به لان الظاهر من جهة اللفظ هو ما يفسره اذ الاضافة
على هذه الامنية غير محتاجة الى التأويل عند الفريقين ودلالة لفظ السواء
على معنى الوسط بالوضع من غير احتياج الى التجوز بخلاف توجيه الشارح
فانه يحتاج الى تأويل الاضافة على مذهب المختار الذي هو مذهب البصرية
والى تأويل اسم المصدر بمعنى الفاعل قوله فيه ان المعنى الحقيقي اي المعنى الذي
لم يكن طريقا بالنسبة الى شيء فالحقيقي بمعنى ما يقابل الاضافي فان المعنى
الاضافي ما يكون مقصودا بالنسبة الى شيء وطريقا بالنسبة الى اخر
قوله نفس الامر على وجه العموم اي العموم الاصطلاحي المراد بقوله نحو ما هو
بمعنى الاستغراق كما دل عليه سياق كلامه من ان المناسب لمقام الحمد هو العموم
بمعنى الاستغراق لا العموم المنطقي فالاولى ان يفسر العموم بالاستغراق
عرفها ويمنع عنه فيما يأتي قوله غير مناسب لم يقل غير صحيح لجواز ان يكون
الطريق المستوي مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص وارادة العام فيكون
المعنى هداية الى كل نفس الامر طريقا كان او لا فح لا يلزم عدم المعنى الحقيقي
طريقا في المعنى لا من جهة التعبير عنه بلفظ الطريق ولا من جهة نسبة
الهداية اليه لا يجب ان تنسب الى الطريق بل قد تنسب الى المقصود كما قدمه
غاية الامر هنا جعله طريقا في اللفظ ولا قدح فيه اصلا كما لا يخفى لكن
حمله على المجاز المرسل من غير قرينة ظاهرة ولا باعث الداعي لان ما نحن فيه

وان ذكر في القران الا انه لم يبلغ مبلغ الاشتهار فيصح جعل الطريق المستوي كناية عن الطريق المستقيم صح

اذ ح

قبيل ما نسبت الهداية الى الطريق كما اشار اليه وانقول نسبة
الهداية بصيغة المضي اليه دل على ان سواء الطريق عبارة عن نفس
الامر المطلوبة لنا في الدنيا التي قد هدينا اليها فيما مضى فهي عبارة
بهذه القرينة عن كل نفس الامر الممكنة الحصول لنا في هذه النشأة
الاولى فيخرج المقصود الحقيقي الذي هو الرضوان الاكبر في الجنة او
لنفس الجنة وما فيها من النعم التي وذلك الرضوان منها اذ لا يمكن حصول
لنا في النشأة الاولى لاستكمال النفس علما او عملا وكل منها طريق
الى المقصود الحقيقي وبالجملة المراد استغراق نفس الامر التي كانت
طريقا لا استغراقها مطلقا فيندفع هذا الاعتراض ان المراد ما هو
ممكن الحصول لنا في هذه النشأة فيندفع الاعتراض الآتي بما لا نقدر على
تحصيله على ان حمل العموم على استغراق نفس الامر مطلقا موجب لتلف
الذي هو الحكم بوقوع غير الواقع كما يعترف به ولزوم الخلف وان فوت
المناسبة لمقام الحمد فلا وجه لحمل العموم على مقتضى المناسبة الذي هو
الاستغراق دون الحمل على مقتضى لزوم الخلف والذي هو عموم الاستغراق
وان ادعى امكان اصلاحه بما سيشير اليه مع رعاية المناسبة دون
الحمل على العموم المنطقي ففيه نظر كما ستعرف **قوله** وايضا الحكم بوقوع
الهداية الخ كما دل عليه هدانا الى نفس الامر على سبيل العموم والاستغراق
الخ لمقام الحمد غير مستقيم سواء حمل الهداية اليها على معنى الايصال او
على معنى ارادة نفسها كما اذا جردت عن قيد الطريق والمطلق معا او
على معنى ارادة طريقها كما اذا جردت عن قيد المطلوب فقط اذ لم نصل
الى ما هو خارج عن قدرتنا ككنه الواجب تعالى لم يرنا نفسه ولا طريقه
الموصل اليه والا لوصل به الينا [illegible] مع ان قوله [illegible] فهناك حق
هو تنبيه اي قوله المناسب لمقام الحمد اشارة الى ان حمل العموم
في كلامه على العموم المنطقي بمعنى هدانا الى مطلق نفس الامر غير مناسب
لان ذلك التخصيص لا يتوقف على استغراق نفس الامر التي هي طريق
الى المقصود الحقيقي وتحصيل ما هو خارج عنه وسعنا لكونه ممتنعا لنا ليس
بطريق موصل الى ذلك الحق لان كونه طريقا موصلا فرع امكانه بل وجوده كيف

عبارة صح

بكلي حصوله الا في النشأة الاخرى
ومن البين ان كلا منها صح

او عملي نخ

مطلقا بحيث يلزم استغراق
صح

المطلق بحيث ان يتحقق في ضمن نعمة الاسلام
التي هي اجل النعم فيحتمل ان لا يقع حمد بمقصود
بازائها مع ان المناسب لمقام الحمد قطع ذلك
الاحتمال اما بتخصيص الحمد بنعمة الاسلام
كما هو التوجيه الثاني من الشارح واما بتعميمها
وغيرها من النعم على سبيل الاستغراق كما هو التوجيه الاول بناء على ان الكلام على التقدير تنصيصا على دخول نعمة الاسلام
فافهم فان هنا بحث من وجوه اعلى لا فلان ذكره صح

الا تكليف

ولا تكليف بالمحال واما ثانيا فلان المناسب لمقام الحمد ان يجعل الهداية بهذا على
الولاية الموصلة لنا علما وعملا بناء على ان وصولها الى العمل بنفس العبادات
نعمة جليلة لا ينبغي ان يعرض عنها في مقام الحمد كوصولها الى العلم المتعلق
بالاسلام تصورا كان كتصور اطراف المسائل او تصديقا كالتصديق
بتلك المسائل ومن البين ان نفس الامر اعم من المفهومات التصورية
ككنه الواجب والتصديقية كالحكم بان كنهه تعالى شيء كذا كما يجيء من الشارح
من ان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر فلو كان المراد
استغراق افراد نفس الامر التي هي طريق موصل الى المقصود الحقيقي
من الكمالات العلمية والعملية اللهم الا ان يحمل على الايصال العلمي فقط
كما هو المتبادر من الشارح الا انه لا يناسب ذلك بازاء الايصال الى
ملة الاسلام عملا من الفقرة الآتية من جعل التوفيق غير رفيق واما
ثالثا فلانه بعد حمل الهداية على الايصال العلمي فقط او على معنى الارادة
فاستغراق افراد نفس الامر مطلقا يستلزم ادعاء مساواة علم المخلوق
بعلم الخالق وهو سوء ادب لا يليق بمقام فضلا من مقام الحمد مع انه مناف
لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وايضا ذلك الاستغراق غير
صحيح في مسائل العلوم التي هي راجعة من القوة الى الفعل مما كان معدوما ان
كان لو ان مسائل العلوم تتزايد بتلاحق الافكار فالوجه ان يجعل العموم في كلام
الشارح على العموم المنطقي واما احتمال ارادة تخصيص نعمة ملة الاسلام فاحتمال
بعيد لا يذهب اليه وهم اصلا خصوصا في هذا المقام اكثر المفسرين الصراط
المستقيم بالطريق الحق الاعم من ملة الاسلام وغيرها من الادلة العقلية الحقة
التي تثبت بها الواجب تعالى وصفاته وبعضهم بملة الاسلام **قوله** اذ منها
ما لا نقدر على تحصيله اي لان من جملة نفس الامر ما لا يقدر البشر على تحصيله
كتصور كنه الواجب تعالى والتصديق به من حيث انه شيء معين لا من حيث
انه له كنه لانه ضروري ثم تحصيل كنه الواجب تعالى ممتنع للبشر بالذات عند
بعضهم وممكن عند بعض آخر لكنه ممتنع بغيره عنده ايضا فلولا المرجع
لا فضل المخلوقات فضلا عن غيره فمنع القدرة ههنا كناية عن عدم
وقوعه لا محالة وبهذا القدر كفى في عدم صحة الحكم بوقوع الهداية لنا على جميع افراد

الاعتقادية صح

جميع افراد نفس الامر مطلقا يلزم الحمد
بازاء وصولنا الى المعاصي عملا وهو باطل
قطعا بخلاف ما اذا كان المراد استغراق صح

المقام والهداية صح

نفس الامر وحاصله اذ لم يحصل لنا بعضها وان امكن حصول الكل
بالنسبة الى قدرة الله تعالى وبهذا اندفع امران الاول ما قيل غاية ما
يدل عليه هذا الدليل امتناع التحصيل بقدرتنا وكسبنا ولا يلزم منه
عدم وقوعه اصلا لجواز ان يحصل لنا بهذه الامور بمحض عناية الله
تعالى من غير كسب منا الثاني ما قيل لا وجه لهذا الاعتراض اذ لو كان
الهداية بمعنى ارادة الطريق اذ عدم الاقتدار على هذه الامور
لا ينافي ارادة طريقها اذ لا يلزم من ارادة الطريق لاحد ان يكون
سلوكه له انتهى اما انه دافع الاول فقط واما انه دافع الثاني فلان
ارادة طريق شيء يستلزم الاقتدار عليه وان لم يستلزم السلوك بالفعل
على ان هذين القولين انما يتجهان على مذهب القائلين بامكان الذاتي
تحصيل كنه الواجب تعالى لا على مذهب القائلين بالامتناع الذاتي اذ
لا طريق للممتنع بالذات ولا يتعلق به قدرة الواجب تعالى ايضا وجواز
رؤية الله تعالى في الجنة على مذهب الاشاعرة لا ينافي امتناع تحصيل الكنه في الجنة
ايضا فضلا عن تحصيله في الدنيا اذ كثيرا ما ترى الاشياء ولا تدرك حقايقها اذ
الرؤية لا تستلزم تحصيل الكنه ومجرد عدم الاستقامة على مذهب البعض
كاف فيما قصده وهذا من تفريع قوله فالتخصيص انسب كما لا يخفى **قوله** ولا
محذور في عطف على قوله فيه انه اي المجموع المتعاطفين دليل على تفريع (في الكلام)
الانسب بمعنى ان في الاحتمال الاول محذور بين وان امكن دفع احدهما ولا محذور
في الثاني حتى يحتاج الى الدفع فكل من المتعاطفين مقدمة من دليل المدعى
في دعوى الانسبية وقس عليه امثاله **قوله** فالتخصيص انسب اقول في قوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون بطريق تنزيل العلم المتعدي منزلة
اللازم على ان مطلق العلم من النعم الجليلة سيما اذا كان على بلية الاسلام او
بغيرها والانسب بمقام الحمد استغراق النعم لا سيما في هذا المقام الذي كان المقصود
فيه بصدد الاستزادة النعم عملا بقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والاستزادة
في هذا التاليف الجليل المشتمل على علم المنطق وسائر الفنون العقلية التي لها
دخل في اليقين بالمسائل الاعتقادية لا تحصل الا بما هو راجع فن المنطق
وتلك المسائل العقلية في سواء السبيل فالتعميم انسب ثم على تقدير تخصيص



بلية الاسلام يمكن حصول تلك الاستزادة بحمل الهداية على معنى
اراءة طريقه وعلم المنطق وتلك المسائل من جملة طرقه لكن الشارح حملها
على معنى الايصال لكونها متعدية بنفسها كما هو المختار عنده وايضا
الاراءة مما لم يستلزم الاستهلاك سواء خص بلية الاسلام او عمم
من غيرها لاكما توهم من ان البراعة مخصوصة بالتعميم اذ على تقدير التخصيص
لا يخلو عن البراعة بطريق الايهام والتورية بل في ذكر الهداية المشتملة
على الطريق براعة لان المنطق باحث عن احوال الطرق الموصلة او
نفس طريق موصل الى المقصود **قوله** اي متوافقة على الحصول واسنادها
الى السبب هذا التفسير مبني على نسخة متوافقة من المفاعلة
لان مقتضى باب المفاعلة ان يكون المشاركة بين الفاعل والمفعول
الذي هو المطلوب ولو وجه التأدي الى المسبب في المسبب يلزم تأدي
الشيء الى نفسه وهو محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بخلاف باب
التفاعل فان المشاركة فيه بين اجزاء الفاعل الذي هو الاسباب فالمعنى
ان يجعل الاسباب بحيث يتوافق بعضها مع بعض في وصف الوجود
في نفس الامر وفي وصف التأدي الى المسبب لا يكون لكل منها مدخل
في حصول المسبب فاللام في قوله للمطلوب على نسخة التفاعل للغرض اي
لغرض حصول المسبب ومتعلقة بالجعل بتضمين معنى التهيئة اي مهيأة
للمطلوب وعلى نسخة المفاعلة لام التقوية والوجه في تفسير هذه النسخة
ان يقال اي في الحصول والملاءمة وعدم المنافرة ثم الاسباب اعم من الشروط
وارتفاع الموانع اذ لا يتحقق التوفيق مع فقد شرط او ظهور مانع
والمراد من حصولها وجودها في نفس الامر لا في الخارج وعدم المانع
متحقق اي المانع المعدوم وكذا المراد من حصول المسبب وجوده في نفس
الامر لا في الخارج فقط اذ قد يكون المسبب من الامور العدمية
لكن كلمة المناهي ولك ان تخصص الاسباب بالموجودة في الخارج
وتدرج جميع الشروط ودفع الموانع في جعل التوافق والتوجيه **قوله**
ولذا قال وحاصله اي لاجل ان المراد هو التوافق في الحصول والتأدي
لا في مجرد الحصول قال حاصله الخ اذ لا يلزم في مجرد حصول جميع الاسباب

الرؤية والايصال على ما اشرنا فالحمل على الايصال اولى واعلم ان مع ذكر سواء الطريق براعة ح

من التفاعل لا على نسخة موافقة صح

في نفس الامر وان لم يتحقق ح

توجيهها نحو المسبب المطلوب لكنه انما يتم اذا لم يكن نفس التوجيه من
جمل الاسباب وذلك ان نقول مراده والاجل ان المراد هو التوافق
فيهما ات في الحاصل بما يدل على الاستغراق الاسباب استغراقا عرفيا
اي جميع اسباب مطلوب واحد بقي ههنا بحث هو انه ان اريد جميع
ما كان اسبابا بالفعل يلزم ان يكون توجيهها تحصيلا للحاصل وان
اريد جميع الاسباب التي من شانها ان تكون اسبابا لذلك المطلوب
لم يصدق على كثير من افراد التوفيق اذ يجوز توارد الاسباب على
سبيل البدل على مسبب واحد وكل منها من شانه ان يكون سببا
قريبا او بعيدا فلو حمل لام الاسباب على الاستغراق العرفي يلزم توقف
التوفيق على جميع تلك الاشياء وليس كذلك اللهم الا ان يخصص الا	جمع ح
ستغراق العرفي بالاشياء الموقوف عليها التي من شانها ان تكون
اسبابا والمطلوب انما يتوقف على واحد من الاسباب المتبادلة لا
على جميعها ولا على كل منها ثم ان اي واحد من الاسباب المعدومة مندرج في توجيهها
نحو المطلوب قوله الا ان نحو المسبب لانه ذلك التعريف يشعر بان في صورة
واحد يجب تعدد المسبب وهو باطل كذا نقل عنه ولم يقل الصواب
اذ يمكن دفعه بمنع البطلان مستندا بان تحقق مادة لم يتحقق فيها
الا مسبب واحد ثم يجب تحقق مادة النقض وحمل لام الاسباب
على الجنس المبطل للجمعية يوجب ضياع قيد الجمعية قوله الا ان يقال
جواب عن السؤال بالاولوية لا عن السؤال بعدم الجامعية لان
جوابه مشار اليه بقوله والاولى ثم حاصل الجواب انه انما اتى بهذا الجمع
لنكتة هي الاشارة الى تعدد افراد التوفيق التي هي جلائل النعم
والى انه ليس كليا منحصرا في فرد ليستقل منه الى ان الله تعالى انعم
الجليلة ح	علينا نعما كثيرة كل منها يستوجب الحمد كما هو المناسب لمقام الحمد ولو
افرد المسبب لضاع هذه النكتة المناسبة للمقام فان قلت
اذا اضمحل بلام التعريف يبطل تلك الاشارة فلا يندفع السؤال	الجمعية ح
بالاولوية اذ لا نظر الى ان من مواد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب قلت	والاجود
نختار الاضمحلال ولا يلزم بطلان الاشارة لانها حاصلة بمجرد صورة

اجمع

مسكورة

بركوي محمد افندي نسخه سنده
امتحان
م

الجمع ادى الى ضياع قيد الجمعية الصورة ونتيجة ما ذكره بعض الفضلاء من
ان معنى بطلان الجمعية ليس بطلان اعتبار التعدد بالكلية حتى لا يصح ان
يقال جاءني الرجال اذا جاء واحد بل بطلان الهيئة الاجتماعية فيما نسب
اليه وغايته بطلان الكل المجموعي في حكم المجيء مثلا وتعلق الحكم بالكل الا	المجموعي خ
فرادي فعلى تقدير الاضمحلال بهذا المعنى يلزم ان يكون التوفيق عبارة
عن جعل الاسباب متوافقة لكل مسبب فلا يصدق على فرد اصلا فلا
يندفع السؤال بعدم الجامعية قطعا فضلا عن السؤال بالاولوية فالحق
في الجواب ان يقال الجمع المعرف بلام الجنس حامل لمعنيين احدهما
الجنس وثانيهما معنى الجمعية كما صرحوا به وهذا الجواب مبني على ان المعتبر في
التوفيق هو الجنس والجمعية خارجة عنها وانما اتى بها لمجرد النكتة المذكورة توهم
اشتراط التوفيق بتعدد المسبب ودفع المضرة اقدم من جلب المنفعة فحفظ
التعريف عما يوهم خلاف الواقع اولى من اشتمال النكتة فلا يندفع سؤال
بالاولوية ولكن نقول انما اتى بصيغة الجمع في المسبب مع ان الظاهر الا
فراد للدلالة على تعدد المسبب في كل مادة من مواد التوفيق للقطع بان التوفيق
انما يتحقق في الافعال الاختيارية للعباد ولكل اختياري اسباب عديدة لا
تحصى بعضها قريبة وبعضها بعيدة والقريبة مسببة عن البعيدة اذ لا معنى
للقرب والبعد الا هذا ثم قيد المسبب في التعريف بالمقصود الاصلي	توهم ح
يوجب ان لا يتعدد في مادة واحدة لكنه مطلق شامل للاصلي والتبعي كما لا
يخفى هذا ويمكن ان يحمل جواب المحشي على هذا بان يحمل المواد في كلامه على
مواد المسببات لا على مواد التوفيق لكن يأباه ما نقل عنه في اجوبته ما فيه كما
يأتي بعد قوله فيها فيه نقل عنه وجه النظر انه ح لا يكون الجمعان على طرز واحد
وايضا تقابل الجمع بالجمع يقتضي تقابل الاحاد بالاحاد كما في قولهم ركب القوم
دوابهم فيلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب من الاسباب في المادة
الواحدة نحو كل مسبب من المسببات التي لكل واحد منها في مادة اخرى
وهو باطل هذا على تقدير ان لا يكون الجمع الاول باعتبار المواد واما اذا كان
ايراده ايضا باعتبار المواد فانه وان حصل الموافقة بين الجمعين ح الا انه
يستلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب بانقص او تام على الاحتمالين من

فعلى هذا لا حاجة الى اضمحلال نعم
يتوجه على المحشي بعد
ذلك ان الجمع المذكور كما يفيد
النكتة المذكورة صح

الاسباب التي لكل منها في مادة نحو كل مسبب من المسببات كذلك بناء على
القاعدة المذكورة وهو ايضا باطل لانه على الاحتمال الاول لا يصدق التعريف
على شيء من افراد المعرف وعلى الثاني لا يصدق التعريف على اقل من ثلثة
افراد المعرف انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلانا لا نم ان التعريف
على الاحتمال الاول لا يصدق على فرد اصلا لان المراد من التوجيه المفضي
الى المسبب بمادة ان الشيء جعله حاصلا جعل الاسباب متوافقة في الحصول و
الثبوت كما سبق من المحشي فاللازم على هذا الاحتمال ان لا يصدق على اقل
من ثلثة افراد المعرف كالاحتمال الثاني الا ان يقال التوفيق في كل مادة
توجيه بعضها وهو في ضمن توجيه المجموع نعم التوجيه فيه قبيح لان توجيه كل سبب
ناقص او نحو كل مسبب لا يكون حاصلا لجعل الاسباب متوافقة في الحصول
والثبوت واما ثانيا فلان التعريف على الاحتمال الثاني لا يصدق على
فرد اصلا كالاحتمال الاول لان كلا الجمعين فالم يكونا باعتبار مادة واحدة
لم يكن حمل لام الاسباب على الاستغراق العرفي كما اشار اليه الشارح
بقوله باسرها فلا يصدق الا على ما يستحيل وقوعه من توجيه كل ما من
شانه ان يكون سببا تاما بسيطا او مركبا من المسببات فحينئذ نحوه اللهم الا
ان يقال هذا مبني على ان لام الاسباب للجنس الجماعة كما ان لام الكلمة للجنس
الكلمة الواحدة كما قالوا وكذا لام المسببات وقوله باسرها تاكيد مسوق لدفع
التجوز في جعل الاسباب وتوجيهها لا اشارة الى حمل اللام على الاستغراق فحاصل
التعريف ح توجيه فرد ما يصدق عليه جماعة الاسباب الى فرد ما يصدق
عليه جماعة المسببات فيصدق على توفيق مركب من ثلثة توفيقات يصدق كل
يصدق على واحد او اثنين منها مع انهما من افراد المعرف ايضا فلا يكون جامعا
واما ثالثا فلان الجواب المذكور كما اشار اليه مبني على ان قيد الجمعية خارج عن
ماهية التوفيق وانما الداخل فيها جنس المسبب على نحو ما ذكره واي تعريف التاج
بل لان يجب باخراج قيد حيث جعل الكلمة كل خارجة عن التعريف وانما
اتى بها الدلالة على كون التعريف المذكور مانعا لا عتبار المعرف فعلى هذا
لا يتوجه عليه شيء مما اورده غير ما اشرنا فان قلت الجواب المذكور يرجع
بدون اشتماله على خروج قيد الجمعية عن تعريف التوفيق بان يحمل على مواد

جميع اسباب بلكه الا وجه للارجيه صح

نحو مسبب صح

خروج قيد و نسخه

المسببات

المسببات لا على مواد التوفيق قلت حملها على مواد المسببات يقتضي حمل
الاسباب باعتبار المواد على مواد الاسباب وبازائه قوله كل سبب من
الاسباب في المادة الواحدة وايضا من افراد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب
بان لا يكون بعض الاسباب قريبا وبعضها بعيدا بل يكون جميع الاسباب
بالذات للمسبب فالتعريف المذكور لا يشمله مع اعتبار الجمعية فيه والتوجيه
بعد الاضمحلال سواء كان الجمع باعتبار مواد التوفيق او باعتبار مواد المسببات
لما اشرنا ان الاضمحلال لا يرفع التعدد بالكلية وانما يرفع الهيئة الاجتماعية
والحق عندنا ما اشرنا من ان كلا الجمعين باعتبار مادة واحدة من مواد
التوفيق اذ ما من فعل اختياري يوجد فيه التوفيق الا وله اسباب قريبة
وبعيدة واما كون الاشياء العديدة اسبابا لشيء واحد في مرتبة واحدة
بحيث لا يكون بعضها اقرب من بعض الاخر ولا تسبب بينها فمجرد احتمال
عقلي لا ينتقض به التعريف ولا حاجة الى ما قيل المسبب الذي تعدد
اسبابه متعدد بالاعتبار وان كان واحدا بالذات لانه باعتبار كونه
مسببا عن هذا السبب غيره باعتبار كونه مسببا عن ذلك السبب
مع ان هذا الكلام هو ان التعريف المختار الذي اشار اليه بقوله والاولى نحو
المسبب منقوض بالتوفيق الذي هو توجيه سبب واحد تام بسيط نحو مسببه
المطلق الا ان يمنع كونه توفيقا قوله الا ما عده الشرع في شرح قوله ثم خص
بالخير ثم الظاهر ان المراد هو العرف العام الذي لا يختص بصناعة دون صناعة
الا انه يلزم اختصاصه بالخير في عرف الشرع ايضا لان العرف العام ما لم يختص
باهل صناعة معينة لا ما اتفق عليه اهل كل صناعة والا لم يتحقق العرف
في الخاص والعام والداعي عطف عليه الشرع المتبادر من تعريف التوفيق فح
يكون عطف الشرع من عطف التفسير قوله فعلى الاول من المعاني العرفية
فيها بحث من وجهين الاول لا وجه لعموم توضحه وان استلزم كون هذه
الفقرة تاكيدا كالمعنى الاول من المعاني العرفية لا يقال انما لم يتعرض له لان
العرف يستلزم حمل المعنى اللغوي فلا يحتمل اللغوي كما هو فيها لانا نقول انما يتم ذلك لو كان
المخاطب معها يجب العرفي اللغوي وهو ممنوع بل الظاهر ان التخاطب في رواج
الكتب المصنفة بحسب اللغة فلا يحمل اللفظ الواقع فيها على المعنى العرفي الا بمجاز

ما لم يتعدد فيه سبب بكا

ويحتمل ان يحمل العرف على عرف الشرع صح

بالمعنى اللغوي المحتمل لهما صح

ولذا لم [illegible] يحمل الصلوة المذكورة في كتب اللغة على المعنى الشرعي الا بقرينة
صارفة لا يقال ههنا قرينة صارفة هي كون الثاني تأسيسا خيرا من ان تأكيدا لانا
نقول لمجرد الخيرية لا يكون صارفا ولو سلم فعلى هذا الوجه يتوضح للمعنى الاول
من المعاني العرفية ايضا لانه موجب لكون الفقرة تأكيدا الى قال على ان عدم
كون الفقرة تأسيسا على تقدير المعنى اللغوي والمعنى الاول العرفي محل نظر
لما تعرف والثالث ان الظاهر من كلامه ان قوله ثم خص الخبر يحتمل كلا من
المعاني الثلاثة العرفية مع ان كون المعنى اللغوي عاما محل نظر ظاهر
لان الدعوة الى الطاعة متحققة في حق الكفرة المعاندين الا ان يعم الخصوص
من الخصوص المطلق وامن الخصوص من وجه ومن البين ان المعنى الاول
العرفي اخص من وجه من اللغوي لانهما يجتمعان في دعوة المسلمين حيث
وجد اسباب اسلامهم بعد الدعوة نحوه ويمكن ان يقال لمجرد بلوغ الدعوة
اليهم خير في حقهم وقد وجد اسبابه من النبي والخبر والسمع وغيرها نحوه
تحصل وان لم ينتفع الكفار به فعلى هذا يكون كل من المعاني العرفية اخص
مطلقا من اللغوي ولولا ان المحشي فسر توافق الاسباب بالتوافق في التادي
الى المسبب لصح في المعنى اللغوي على توجيه الاسباب الناقصة للطاعة وان
لم تكن تلك الاسباب مؤدية اليها ولم يحتج في الخصوص المطلق ههنا
الى تكلف قوله الذي لا يستعمل اي لان الطاعة معتبرة في مفهوم العرفي الشرعي
لا يستعمل ولا يغيره شمول الدعوة للكفار كما عرفت لكن هذا يدل على ان المراد
من الخصوص المطلق لا الاعم من الخصوص من وجه قوله فعلى الاول من المعاني
العرفية يكون هذه الفقرة تأكيدا للفقرة الاولى مطلقا اي سواء حملت
الهداية في الاولى على معنى الارادة او على معنى الايصال لان كلا من ارادة الطريق
المستوي والايصال اليه يستلزم جعل التوفيق خير رفيق فلا يصح عطف الفقرة
الثانية على الاولى لان كونها مؤكدة للاول يوجب فصلها عنها لكمال الاتصال
بينهما كما تقرر في علم المعاني واما على المعنيين الاخيرين فهي تأسيس ان حملت
الهداية في الاولى على معنى الارادة لان ارادة طريق الطاعة لا تستلزم خلق
القدرة على الطاعة فضلا عن الطاعة فحينئذ لا اشكال في العطف وتأكيد ان
حملت الهداية على معنى الايصال لان الايصال الى الحق يستلزم الطاعة

مع ان كون المعنى الاول اخص من المعنى اللغوي محل كلام
منه

فالعطف

فالعطف مشكل ايضا هذا الكلام تعريض للفاضل العصام حيث جوز
العطف ههنا سواء حمل الهداية في الفقرة الاولى على معنى يستلزم الوصول
الى المقصود او على معنى لا يستلزمه قوله فتأمل نقل عنه انه امر بالتأمل لان ارادة
الى المقصود ان جعل التوفيق خير رفيق ليس تأكيدا على بعضها فالعطف مناسب
للمقام مطلقا انتهى يعني انما لا يصح العطف على بعض الاحتمالات لو كان
الفقرة الثانية عبارة عن جعل التوفيق رفيقا وليس كذلك لانها عن جعله
خير رفيق وهو لا يستفاد من الفقرة الاولى بوجه لان خير الرفيق ما لا
ينفرد منه اصلا ولا ينفك عن صاحبه الى المقصد والتوفيق كذلك بخلاف
سائر الرفقاء فانهم قد يميلون الى الضلال ويفارقون عن صاحبهم في اثناء
الطريق فيتضرر منهم ولا يتم نفعهم وبالجملة المستفاد من الفقرة الاولى ليس
المرافقة لا خيرية المرافقة فلا اشكال في العطف على شيء من الاحتمالات هذا مراده
واقول ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان الطريق لا توجب الدعوة والقدرة
كالعلم الاصم الذي ارشد الى فرضية استماع القران وليس بدعوة ولا قادر
على الاستماع سواء كان القدرة بمعنى الاستطاعة التي هي مع الفعل او
بمعنى سلامة الالات والاسباب واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الهداية
بمعنى الايصال اصل المقارنة لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة
لان المقارن في الطريق دفعة لا يسمى رفيقا ما لم يستمر تلك المقارنة في الجملة
فلا تأكيد ههنا وان كان الفقرة الثانية عبارة عن مطلق الرفاقة فالحق
ان المستفاد من الفقرة الاولى اصل المقارنة ومن الرفاقة في الفقرة الثانية
دوام تلك المقارنة في الجملة ومن خيرية الرفاقة دوامها الى المطلب مع النفع
التام وعدم الافتراق اصلا واما ثالثا فلان التأكيد المانع للوصل ليس
التأكيد بمعنى تقرير الجملة الثانية وتحقيقها لفائدة نحو واليه وذلك بان
يكون الجملة الاولى مقصودة اصلية والجملة الثانية مقصودة بالتبع مسوقة
لتقريرها وذلك لا يتوقف على كون الثانية لازمة للاولى بل قد يكون الثانية
ملزومة لها كما في قوله تعالى لا ريب فيه وكما ههنا فكون الثانية لازمة للاولى
لا يكون وجها لعدم صحة الوصل وعدم لزومها لا يكون وجها للصحة بل الوجه الصحيح
ههنا ان يقال ان الجملة الثانية مسوقة لبيان ان جعل التوفيق رفيقا وجعله خير

وفي هذا اه
منه

لشيء من الاحتمالات و
انما كان جعله رفيقا تأكيدا
على نحو

عبارة م

اراءة م

المقابل للتأسيس كما يستفاد منه
وكما توهموا ههنا بل التوكيد صح

رفيق نعمتان عظيمتان تستوجبان الشكر عليهما كنعمة الهداية فهذه الجملة
مقصودة لذاتها كالجملة الاولى لا مسوقة لتقريرها وتحقيقها كما لا يخفى
على اولي النهى قوله تلخيص الكلام تعليله تبصرة للشارح لان الشارح فرع الا
حتياج الى احداث وبلين على ابطال احتمال تعلقه بالرفيق بعدم مساعدة
اللفظ ثم ابطل احتمال تعلقه بجعل جوابا عن سؤال مقدر هو منع التفرع
المذكور مستندا بجواز تعلقه فورد عليه انه ابطال لسند الاخص وهو خارج — بجعل صح
عن قانون التوجيه وذلك لان جواز تعلقه بالتوفيق وجواز كون الظرف
مستقرا مما يستند به في منع التفرع المذكور فلخص المحشي كلامه على وجه
يندفع عنه ذلك بان احتمال تعلقه بالتوفيق فداشار الى بطلانه ايضا بقوله
على ما زاده ما ذكره المصنف [illegible] على المصدر وبان احتمال الظرف المستقر — نقل كلام المحشي ههنا كذا [illegible]
غير ظاهر والكلام في التعلق الظاهر كما صرح به في صدر كلامه فالسند
الذي ابطله الشارح سندها وبالنسبة الى الاحتمالات الظاهرة في الجملة
وان كان سندا اخص بالنسبة الى مطلق الاحتمال واقول يتجه عليهما انا
احتمال الظرف المستقر على ان يكون مفعولا ثانيا لجعل وغير رفيق حالا من
التوفيق ليس بابعد تقديرا من الاحتمال الركيك والا حمالا باعده اللفظ — تقديرا — او على تجويز هذا الم التوفيق نحو سخ
واما تقدير المتعلق فيه فشايع جدا بل لا يعد تقديرا لكون المتعلق
المحذوف مناسبا وايضا متوجه عليهما ان النحاة لم يستثنوا
جواز تقديم [illegible] معمول المضاف اليه على المضاف فيما اذا كان المعمول
ظرفا وانما استثنوه فيما اذا كان لفظة غير كقولك انا زيدا غير ضارب — المضاف
فقياسه على جواز تقديم معمول المصدر فيما اذا كان ظرفا فانه فلا يجوز
مما ذكره المصنف قوله ح اما ان يتعلق بجعل او بالتوفيق او بالرفيق
ام نقل عنه في الحاشية لا يخفى انه يحتمل ان يتعلق بالجملة المضاف الى الرفيق
لكنه في قوة التعلق بجعل في الركاكة مع زيادة تكلف بتقديم المعمول
على العامل مع الفصل بينهما بالاجنبي فلذا لم يتعرض لهما في التلخيص
فافهم انتهى يعني مجموع الامور الثلثة التي هي الركاكة والتقديم والفصل
انما يوجد في تعلقه بالخبر لان في تعلقه بجعل اذ ليس فيه مع هذا الركاكة
والان تعلقه بالتوفيق اذ ليس فيه الفصل بالاجنبي والركاكة والان في

تعلقه بالرفيق اذ ليس فيه الركاكة وان وجد التقديم والفصل
فكان تعلقه بالخبر ابعد الاحتمالات والكلام في الاحتمالات الظاهرة
في الجملة واقول ههنا بحث اما اولا فلان تعلقه بالتوفيق غير صحيح
لان اللام ان كانت صلة التوفيق فهي لا تدخل على الموفق بل الموفق له — علم
اذ يقال وفقه الله تعالى للطاعة ~~ولا يقال وفق الله تعالى الطاعة له~~
ولا يقال وفق الله تعالى الطاعة له وهو ظاهر وان كانت لتقوية
عمل المصدر الموف او دخلت على المفعول به الصريح وجعل توفيقا بانا — والمعنى م
غير رفيق فيلغوا الخبر بذلك الجعل لان تعلق التوفيق بنا يستلزم عدم
رفاقته لنا الا ان يقال المجعول غاية الرفاقة لا اصل الرفاقة المستفاد
من التعلق على انك سمعت ان المستفاد منه المقارنة لا الرفاقة الى
هي دوام المقارنة في الجملة وان لم يرتضه المحشي واما ثانيا فلان الظاهر
مما ذكره المحشي في هذه الحاشية ان الركاكة مقصورة على تعلقه
بجعل لا يتجاوز الى تعلقه بالتوفيق مع ان ما سيذكره بعد يقتضي الركاكة — ايضا اذ الكلام على هذا لا يدل على رفاقته لنا صح
ايضا فالفرق بين التعلقين تحكم باطل كما قيل الا ان يقال تعلقه بالتوفيق
على ان يكون اللام لتقوية العمل دل على اصل مقارنة التوفيق لنا وان لم
يدل على المرافقة بخلاف الجعل لانتفاعها واذا دل صدر الكلام على اصل
المقارنة ~~التوفيق~~ فالظاهر من الرفاقة بعده هو رفاقته لنا فلا ركاكة
فيه واما ثالثا فلان المراد ههنا ان كان سنه والاحتمالات الظاهرة
لفظا في الجملة فلا وجه لتعرضه بركاكة المعنى في عدم تعرضه لتعلقه بالخبر
بل الواجب ان يقتصر على التقديم والفصل وح يتجه انه كتعلقه بالرفيق
وان كان المراد سنه والاحتمالات الظاهرة في الجملة اما لفظا او معنى فلا
شك ان تعلقه بالخبر كتعلقه بجعل يدل على ما هو المقصود الاصلي من ايقاعنا
به وان كان موافقة لغيرنا فهو من الاحتمالات الظاهرة معنى فلا وجه لتركه فالوجه م
ان يورد ذلك ايضا بل الظرف المستقر ويبطل بركاكة المعنى او يعرض — ويبطل نخ
من تعلقه بالتوفيق ايضا ~~بل الظرف المستقر ويبطل~~ كما اعرض عنه الشارح
بناء على الاقتصار على الاحتمالين الاظهرين لان جانب المعنى يقتضي تعلقه برفيق وجانب اللفظ يقتضي تعلقه بجعل
بجعل لكونه عاملا قويا يضمحل سائر العوامل عنده ولما كان جانب المعنى مرعيا

عنه اولى الابصار حتى يحتج الى اعمه الثناء ولئن لئلا يفوت ذلك المعنى و
الى نفي تعلقه بجعل اذ لا يفيده واما ما قيل لم يتعرض لتعلقه بالجر
لما فيه من الركاكة مع زيادة شيء هو لزوم عمل اسم التفضيل في المعمول
المتقدم مع ضعفه في العمل فليس بشيء كما لا يخفى قوله فلا بد من احد الثناء ولئن
اي في الاخيرين لما هو مقتضى سوق كلامه وقد عرفت مما اسلفنا ان الركاكة
منتفية عن تعلقه بالتوفيق ايضا كتعلقه بجعل فقبول احدهما ورد
الاخر تحكم ظاهر واعلم ان تقديم المفضل قوله لنا على ما له الذي هو الرفيق
او التوفيق ليتصل بجعل ليكون قوله جعل لنا في صورة هذا يعذر الاخلاف
اذ المموازنة مما يفيد حسنا في الكلام او لابهام ان الله قريب من المحسنين
الموفقين او لرعاية السجع قوله حتى يستفاد خبرية موافقة التوفيق لنا
اي نفعها لنا لان اللام هنا متعلقة بالخبرية لا بالموافقة لانها مصرحة بالعبارة
مستغنية عن الاستفادة لدفع ما يمكن ان يقال تعلقه بالرفيق وان
افاد موافقته لنا لا يفيد خبريته لنا لجواز ان يكون رفيقا لنا ولم يكن
نافعا لنا بل لغيرنا وتعلقه بجعل وان افاد نفعه لنا لا يفيد موافقته لنا
لجواز ان يكون نافعا لنا موافقا لغيرنا بقول فكل من التعلقين مستقيم من وجه
وركيك من وجه اخر لان مقتضى مقام الشكر ان يتعرض بكلا الامرين لكنهم
تخصيص الركاكة بالجعل من غير مخصص وحاصل الدفع انه على تقدير تعلقه
بالرفيق كما يستفاد موافقته لنا من صريح العبارة يستفاد كون نفعه لنا
ايضا اما باعتبار ان الموافقة مع الاخيار يستلزم الانتفاع بهم عادة
واما باعتبار كونه خير رفيق لنا من حيث موافقته لنا فيفيد انه خير نافع لنا ايضا
بخلاف تعلقه بجعل فانه وان افاد انتفاعنا به لا يستلزم الموافقة ولا يفيدها
فان قلت المقصود الاصلي هو انتفاعنا فيعد افادته ذلك يحسن الكلام
وان لم يفد الموافقة فلا وجه للاعراض عن تعلقه بجعل بل هو الاولى لانه
دال على ذلك المقصود الاصلي صراحة وليس تعلقه بالرفيق صريحا في
ذلك قلت نفع الرفيق اوفر من نفع غيره فلا يليق بمقام الحمد ان يفاد كلا
الامرين وتعلقه بالرفيق يفيد الموافقة صراحة والخيرية كناية والكناية ابلغ
من الصريح قوله لانه لا يتوهم للقطع اي الظاهر ان الضمير عائد الى خيرية الموافقة

ادفع نه

فلا يتجه عليه ان تعلقه بالتوفيق مه

رخ لابد

نعم لا بد من تقدير المضاف في قوله التي يناسب جعلها محمودا بها او عليها
اي جعل جعلها لما تقرر عندهم ان المحمود عليه يجب ان يكون فعلا
اختياريا للمحمود وذلك ان جعل [illegible] النفير للجعل وجعل النعمة على معنى
الانعام وتأنيث الضمير باعتبار الخبر والمعنى لان ذلك الجعل هو الانعام
العظيم الذي يناسب جعل المصنف اياه محمودا به او محمودا عليه فحينئذ لا اشكال
ثم ان الهداية والجعل ان حملا على المحمود به كان مرجعهما كلمة لهما لا منتافية
من المصنف الاول اثبات كل حمد له تعالى والثاني اثبات الهداية والثالث
اثبات الجعل لان كلا منهما وصف بالجميل على جهة التعظيم وان حملا على
المحمود عليه كان هناك حمد واحد [illegible] هو الاول وكل من الاخيرين علة مستقلة
له وانما قدم احتمال كونهما محمودا بهما مع ان الظاهر كونهما محمودا عليهما لما
لان الظاهر ح ان يجعل الهداية والجعل علتين لثبوت الحمد له تعالى [illegible]
مع انهما علتان لا لاثبات المصنف الحمد له تعالى لا لثبوته للقطع بان ثبوت
حمد غيرنا له تعالى ليس لاجل هدايته وتوفيقنا [illegible] فيحتاج الى صرف
العلية عن ظاهرها بان يجعل كل منهما علة للاثبات واما الا ان في جعلها
محمودا به ايهام العجز عن اداء الشكر نعمتي الهداية والجعل قوله لمجعوله
لانتفاعنا لا يخفى ان ليس انتفاعنا الا حصول مطالبنا فيلزم من
انتفاعنا بسبب توفيق غيرنا ان يكون التوفيق رفيقا لنا قطعا و
يكون الملك وموافقة التوفيق له من جملة اسباب مطالبنا الموجهة
نحوها وكونه رفيقا لغيرنا لا ينافي كون فرد اخر من التوفيق رفيقا لنا
ايضا فلا حاجة الى النظر الذي اورده به اللهم الا ان يقال غايته
ذلك موافقته لنا بالواسطة والغرض بيان موافقته لنا بلا واسطة
كما اشار اليه قوله وفيه نظر الخ اقول لو وجه الركاكة بان الرفاقة صفة
نسبية يقتضي الطرفين تحققا وتعقلا فليس لها غنى عن الطرفين وذلك
يقتضي تعلق قوله لنا برفيق فصرف تعلقه عما يقتضيه الى الجعل الذي
لا يقتضيه ركيك لان الجعل المذكور وان كان نسبة ايضا الا انه نسبة
بين امرين مذكورين هما الله تعالى والتوفيق واما كون ذلك الجعل
لاجل انتفاعنا فمن قبيل الاغراض الخارجة عن الفعل وكثيرا ما يخلو ذكر

الا فيما نحن فيه لم يتوجه عليه شيء قوله وبعض ارباب الرجبين منع الركاكة
اي الغرض منه تقوية نظره ان يبقى بما ذكره ارباب رجبين هو الفاضل بعض صح
العصام ثم ان اللام في الركاكة للعهد اي منع الركاكة المعهودة التي
هي من جهة المعنى فلا يتوجه ان الركاكة التي اثبتها الشارح من جهة
المعنى والتي منعها بعض ارباب رجبين من جهة اللفظ لانه ما استندا الى
قوة العامل ولا تدافع بينهما وتلخيص الكلام ان الشارح استدل بانه
يقال تعلقه بجعل ركيك من جهة المعنى وكل ما هو كذلك غير مناسب وبعض
ارباب رجبين منع صغراه مستندا بانه لو كان ركيكا لكان الاية ركيكة ايضا
اذ الظاهر ان اللام في الاية متعلقة بجعل قوله وانت تعلم الخ يعني وانت
تعلم ان هذا المنع قوي فالجواب الاتي عنه ليس بشيء وتلخيصه ليس في ظاهر
الاية ما يتعلق به اللام غير الجعل فلو كان معنى جعل عالي لاتشاعنا الارض
فراشا ركيكا يجر عدم التنصيص على كونها مفروشة لنا في ظاهر الاية ركيكا
واللازم باطل ومن ههنا ظهر ان ما منعه بعض ارباب رجبين هو الركاكة المعنوية
لا الركاكة اللفظية المستندة الى قوة العامل من غير نظر الى جانب المعنى اصلا
حقه او انت خبير بان منع الركاكة ههنا انما يكون وجيها من المحشي وبعض
ارباب رجبين لو كان وجه الركاكة ما قرره المحشي واما اذا كان ما قرره
فيتوجه على بعض ارباب رجبين ايضا ان قياس ما نحن فيه على الاية مع الفارق
اذ ليس للفراش نسبة بين الارض وبينا حتى يقتضي تعلق اللام به دون الجعل ٩ الفرش نخ
بخلاف الرفاقة كما عرفت فالركاكة من جهة حرفية تقتضيه الى ما لا يقتضيه
موجودة فيما نحن فيه دون الاية قوله سيما اذا كان الفراش الخ هذا يدل على
ان جعله متعلقا به اذا كان جامدا متضمنا لمعنى المصدر كما لحدث و
البناء اظهر من تعلقه بنفس المصدر وليس كذلك لان تعلقه بالجامد باعتبار
تضمنه المعنى المصدري فاظهر على الآن يقال لاجل هذا احتاج الى قوله على
ما هو المشهور رايا لان امتناع تقدم معمول المصدر مشهور بخلاف امتناع
تقدم معمول شبه الفعل او معناه قوله ايهام الفساد راي اي الثاني بنحو وظاهر الاية كما في
في السند اولى ان اشتمال الاية على الركاكة ظاهرا او باطنا باطل كذلك اشتمال ظاهرها
عليها باطل ايضا قوله فاجيب عنه اي لعل هذا المجيب حمل كلام بعض ارباب رجبين

على

على نقض دليل الشارح يعني قوله لانه ركيك وكل ما هو ركيك غير مراد
باستلزامه خصوص الف والذي هو ركاكة الاية بناء على ان اللام في الاية
متعلقة بجعل وهو تم لجواز ان يتعلق بالفراش ولا يخفى ان بعض
ارباب رجبين موجه لكلام النقض وقد اشتهر ان الموجه في قوة المانع فلا
حاجة الى العدول عن السلم السطر في نقله احمل المحشي كلامه على المنع
السند فيكون جواب ذلك المجيب منعا للسند وهو خارج عن
قانون المناظرة قوله مدفوع بادنى تأمل اي لو قطع عن كونه منعا للسند
فهو مدفوع في ذاته او لجواز لا يناسب التبادر كما نقل عنه يعني ان تعلقه بالفراش
احتمال غير ظاهر وهو لا ينافي ظهور احتمال تعلقه بجعل وبهذا
القدر يتم كلام بعض ارباب رجبين سواء كان منعا للركاكة او نقضا لدليل
الشارح بان يقال لو كان فيما نحن فيه ركاكة لكان في ظاهر الاية ركاكة ايضا
وهو باطل فيعلم بعد الجواز ان يكون هذا الدفع من المحشي مبنيا على تسليم ان
بعض ارباب رجبين مستدل بانه نقض لدليل الشارح او معارض له والمجيب
ان يعود ويقول بطلان وجود الركاكة او الف في ظاهر الاية ممنوع ولهذا
احتاج المفسرون الى صرفها عن ظواهرها كما في الاستواء على العرش
ومثله اكثر من ان يحصى فتأمل واعلم ان بعضهم قد وجه الركاكة المعنوية
ههنا بان الرفاقة والخبرية لازمتان لماهية التوفيق فلو جعل اللام متعلقة
بجعل يلزم ان يكون الخبرية اللازمة لماهية مجعولة واللازم باطل اذ لا
ان الماهية غير مجعولة كذلك لازمها بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالرفيق
فان اللازم مطلق الرفاقة والخبرية لا خبرية الرفاقة المخصوصة اي المرافقة
لنا فان تلك المرافقة غير لازمة لماهيته قطعا اقول فيه بحث من وجوه
الاول انها ليست لازمة لماهية المعنى اللغوي به يدل قول الشارح ثم خص
بالجهة الثاني لا نسلم ان المراد احد المعاني العرفية فاللازم لماهية مطلق المنافاة
لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة فاذا لم يكن الرفاقة لازمة فكذا
خبرية الرفاقة الثالث لا نسلم ان الرفاقة وخبريتها لازمتان فيجوز ان يكونا
من لوازم الوجود الخارجي كلزوم الحرارة للنار لا من لوازم الماهيات حيث
كلا الوجودين كزوجية الاربعة الرابع ان تصور التوفيق يوجب وجودها في الذهن

فاجاب عنه بان تعالى انما يتم استلزامه ذلك الف اذا لو تعين تعلق اللام في الاية بجعل صح

كنظائره

قوله فتأمل ان نظر الى الجواب عنه بان الركاكة ليست في ظاهر الايات قطعا لا استلزامها جعل المتكلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل في المفعول الخاصة بالركاكة كما لا يخفى منه

و لا يستوجب الخيرية و مالم يكن مجعولا هو اللازم للكل الوجودي لا
اللازم الخاص باحدهما فان الحرارة موجودة لكانه و كل موجود
مستند الى الواجب ابتداء بلا توليد و لا شرط على مذهب اهل السنة
و اما فالمفهوم الحكمي اي الشرط و المعتزلة اي التوليد و الرابع لو سلم ان جميع
اللوازم غير مجعولة فانا نلتزم المجعولية و لو لم يكن المراد خيرية لما اتفقنا
و هو تم لان عدم الجعل لا يوجب امتناع تقديره مثل جعله للانبياء كيف
قد عرفت ان الموافقة نسبة بين الرفيقين هما التوفيق و الموفق
فلابد منهما لفظا او تقديرا اي ليس لو سلم الكل فكلام المص على هذا
لا يقتضي ان يكون الخيرية مجعولة مغايرة لجعل وجود التوفيق الاترى
انه من نفي المجعولية عن نفس الماهية لا ينكر صحة قولنا جعل الله المشمش مشمشا
او جسما او جوهرا الى غير ذلك من لوازم وجوده المطلق من الامور
الاعتبارية الانتزاعية المتفرعة على اتحاده في الخارج او في الذهن كما لا ينكر
صحة قولنا جعله موجودا اي ان من اثبتها لا ينكر صحة كلا هذين القولين
بناء على ان جعل الماهية و جعل وجودها مثلا زمان و ان كان احدهما بالذات
الا ترى حققه الشريف المحقق في حاشية التجريد على ان كلام المص يجوز ان
يبني على مذهب جعل الماهيات و لوازمها **قوله** اعتبار التجوز في النسبة
الظاهر ان مراده من النسبة نسبة الهدى الى النبي عليه السلام لكنه انما يتم
اذا كان مفعولا ثانيا لارسل بتضمين معنى الجعل او حالا من مفعوله و
كل منهما تكلف اما التضمين فظاهر و اما الحال فلانه وقوع المصدر حالا
في مثل هذا الموضع سماعي لا قياسي كما اشار اليه الرضي و لانه انما
هو لان من العدد المنصوب بدل الحال لان بدل الحال ليس بمنسوب الى المبدل منه
اقول و يمكن دفعه بان الظاهر ~~انما جعل الكل~~ انه حال مبني على مذهب
المبرد انه يستعمل القياس في المصدر الواقع حالا اذا كان
من انواع ما يصحبه اتانا رجلة و ركضة و بطوءا اي في الرضي ايضا و لا
ان الهدى من انواع الارسال ثم حاصل الكلام هو ان المخف التجوز
في النسبة انما يتم اذا كان الهدى بمعنى الارادة مع ان الابلغ الاحرى
بمقام الحمد ان يحمل على معنى الايصال لا ان يقال المسند الى غير الله تعالى

بجعل م

ايجاده م

ليس بمنسوب الى

المستفاد من السوق و المقابلة محرره

اما اذا كان بمعنى الايصال فيكون المجاز في الطرف ايضا ثابتا على ان المراد بالايصال سبب الايصال و هو الذي هو تبليغه عليه السلام محرره

بمعنى

بمعنى الارادة و الهداية الخصة التجوز في الطرف فيما اذا كان بمعنى هداية انه
لا بأس في ادعائه كونه تقدم عين الايصال **قوله** و التجوز في النسبة ابلغ اه
اي اشد مبالغة من التجوز في الطرف كما حققه المص في شرح التلخيص في
تعريف الحقيقة و المجاز العقلية في قول الشاعر و انما هي اقبال و ادبار
اي كلام اشارة الى ان مراد الشارح من المبالغة زيادة المبالغة لا اصل
المبالغة لان التجوز في الطرف لا يخلو عن المبالغة ايضا **قوله** فلهذا اثار
اي لاجل ان التجوز في النسبة ابلغ لا لعلة اخرى كما يفيده التقديم و فيه
نظر اذ الظاهر ان ترجيحه لتيسر حمل الهدى على المترتب على هدايته تعالى بمعنى
الايصال على الوصول ايضا لان ادعاء اتحاده مع الوصول ابلغ من ادعاء
اتحاده مع الارادة او مع الرؤية المترتبة على الارادة سواء كان ارادة
النبي عليه السلام او ارادة الله تعالى و لا يتيسر حمل الهدى على معنى الايصال
او الوصول فيما اذا كان التجوز في الطرف فقط فليس الترجيح بمجرد ذلك
بل لامر آخر بل جعله بالمعنى المصدري اظهر و ابلغ اما الاظهرية فلان التبادر
من صيغ المصدر معنى اثره ان قيل بالاشتراك بين اثاثه و الاثر
و اما الابلغية فلان الغرض من جعله عليه السلام عين الهدى زيادة المبالغة
في اتصافه بالهداية حتى كانه عليه السلام عينها كما قالوا في زيد عدل و هذا
الغرض انما يحصل اذا ادعى اتحاده مع صفة التي هي الهداية لا مع
الاثر المترتب على تلك الصفة و ايضا الاثر علة موجبة لجميع آثاره فاتحاده
عليه السلام مع الاثر يستلزم جميع الآثار و لا يلزم من اتحاده بالاثر جميع
الآثار لجواز ان يتحد ببعض دون بعض و يمكن ان يدفع بان الشارح انما
حمل الهدى على هدايته تعالى بمعنى الايصال لانه الابلغ من معنى
الارادة فناسب حمله على الوصول الحاصل بالايصال لا على ارسال اذ
الرسول ليس صفاتي كالمرسل بل امر آخر مفارق عنه فلو حمل على نفس
الايصال الذي هو وصف قائم بذات الله تعالى لم يلائم لمعنى الارسال
بخلاف ما اذا حمل على الوصول الذي هو وصف قائم ~~بذات الله تعالى~~
~~لم يلائم لمعنى الارسال بخلاف ما اذا حمل على الوصول الذي هو وصف~~
المسلمين و ايضا فيه نور اعدل الهدى في حمل الهدى على الاعزى

بمعنى م

عليه السلام م

بخ م

فيه كما لسفود ليسلايم العدلان وايضا هذا الكلام من المصنف تلميح
الى قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة والظاهر ان يحمل الرحمة على
الحاصل والاول غير مناسب لان اهتدائه عليه السلام بالغير بكونه مهديا
مرتبة الاستكمال ومرتبة الاكمال اعلى منها لانها مستلزمة لها مع شيء اخر
متعد الى الغير **قوله** فلا يصح جعله عليه السلام حقيقا به وفيه ان كونه صفة
للغير لا ينافي جعله عليه السلام حقيقا به اذ قد يكون الشيء حقيقا بالبس من
اوصافه كما يقال هذا الغلام حقيق بالسلطان واحمد كل حامد حقيق به
تعالى والثناء ويل في امثاله بما يرجع الى الوصف تكلف وايضا المناسب
ان يعرض بالاهتداء بنفسه لان المراد اما كونه مهتديا بنفسه
او بالغير او كون الغير مهتديا به والاول غير مناسب لانها مرتبة الا
ستكمال مع ان القول بالاهتداء بنفسه قول باستقلال العقل
وهو مذهب الاعتزال والثالث صفة الغير بخلاف ما اذا حمل
على المبني للمفعول اذ المراد كونه عليه السلام مهديا
وهو صفة الاكمال **قوله** نعم لو بني كلام المصنف على ذلك التحقيق لكان
له تلك الحمل وجه لكن ذلك ابا ممتنع لانه بنا على ما لا يرتضيه المصنف بعينه
تعيين لمثل غلط الشارح بانه انما وقع فيه بالتزام اتباع الحق دون المشهور
مع ان اتباع الحق في بيان مراد المصنف ان يبنى كلامه على ما هو حجة ضرورة ان
الشخص لا يبنى كلامه على خلاف مرامه **قوله** لكان اظهر لم يقل لكان صحيحا
مع ان الملايم بقوله فلا يصح الى الاشارة الى صحة المبني للفاعل ايضا
اذا حمل على كون الغير مهتديا به بان يؤول بالمبني للمفعول كما اول المحققون
بمثل ذلك في تعريف الدلالة وانما قال بحسب المعنى لان اللفظ هو الاصل
ان يحمل على المبني للفاعل بمعنى اهتدائه عليه بنفسه فتامل **قوله** يمكن توجيه
ذلك اي توجيه عدم لياقة تعلقه بيليق ولا يخفى ان الظاهر ان يقول
لان المناسب بمقام الحمد الخ ولعل قصد التنبيه على ان ظاهره فاسد
يحتاج الى التوجيه وذلك لانه تجوز فيما قيل كون الاهتداء مبنيا للمفعول
فلا باس حصرها ايضا في ان يقال الكون مقتديا به يليق به بان
الباس فيه من جهة انه لا يفيد المعنى المناسب لمقام الحمد المدح وهو حصر

بالمصدر **قوله** صح

ان يقال في الاول تمليك هذا الغلام حقيق به وفي الثاني المحمودية محمد كل حامد حقيق به تعالى لشانه

مع انه الاظهر المستغني عن تقدير الجار والمجرور راجعين به بان يقول اولا لم يجعل مبنيا للفاعل صح صح

المناسبة نخ

الكون

الكون مقتديا به فيه عليه السلام لا من جهة انه اذا تعلق بيليق فان حمل
الاقتداء على المبني للفاعل بمعنى اقتدائه عليه السلام بغيره فلا يناسب
مقام المدح لانه مرتبة الاستكمال او بمعنى اقتداء الغير فيكون صفة
الغير فلا يصح ان يليق به عليه السلام وان حمل على المبني للمفعول فيحتاج
الى تقدير الصلة الاخرى بخلاف ما اذا تعلق بالاقتداء فانا نختار
ان الاقتداء مبني للفاعل بمعنى اقتداء الغير به الا محذور اذ المعنى
الاقتداء به لا بغيره يليق بنا والحاصل ان اللايق تعلقه بالاقتداء
لا بيليق وقوله لا يفيده تعلقه بيليق معارضة بان ههنا حصرا اخر مناسبا
للمقام وهو حصر اللياقة ويفيده تعلقه بيليق لا بالاقتداء لان تعلقه بيليق
لايق ايضا وهذه المعارضة هي ما اشار اليه بقوله وفيه انه الخ
قوله لا يقال الخ اشارة الى الجواب بانتقال المعلل الى دليل اخر
بان ذلك الحصر الاخر يفيده التركيب بوجه اخر يعني تقدير تعلقه
بالاقتداء في الكلام حصرا لا على تقدير تعلقه بيليق فلا يكون لايقا
والا لزم ترجيح التركيب على ان السبب معارضة ايضا بقوله لانا نقول
ان الحصر الاول ايضا يفيده التركيب بوجه اخر يعني تقدير كل
من التعلقين في الكلام تمة احصر فلا يكون احدهما لايقا دون الاخر
قوله يستفاد حصر لياقة الاقتداء اذ المعنى حينئذ الكون مقتدى به يليق
لا بغيره وهو بعينه الحصر لياقة فيه عليه السلام وانما حمل الاقتداء
ههنا على المصدر المبني للمفعول لان الانسب ان يكون هذه المعارضة
على وفق ما يرتضيه الشارح وكذلك ان يحمله على المبني للفاعل ثم ان المراد من
الاقتداء الذي الحصر لياقة مطلق الاقتداء المتعلق بالنبي بخصوصه فان
الحصر لياقته به بديهي فيلغوا الحصر وهذا كما قالوا في قولهم من خواص
الاسم الاسناد اليه من ان المراد كون شيء ما مسندا اليه لا كونه اليهم
مسندا اليه اذ لا فائدة في بيان اختصاصه بهذا ونحن نقول حصر لياقة الاقتداء
في النبي عليه السلام غير لايق سواء حمل الاقتداء على المبني للمفعول او على
المبني للفاعل اذ يليق الاقتداء بالله تعالى ايضا وبالاصحاب كما قال عليه
السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اللهم الا ان يكون الحصر اضافيا

لان تعلقه بالاقتداء يفيد الحصر المناسب الذي هو حصر الاقتداء صح

بشخص ما الاقتداء المتعلق صح

بالنسبة الى زوث الاديان المنسوخة والاديان الباطلة قوله ولكلام
ما اذا كان متعلقا بالاقتداء اذ المعنى ح الاقتداء به لا بغيره لا
بليق قوله بمعونة المقام انما قيد به لان تقديم المسند اليه فيما لم يلي حرف
النفي قد يكون للتقوى وقد يكون للتخصيص وانما يتميز احدهما عن الاخر
بمعونة المقام وانما قال على ما هو المختار اشارة الى ان افادة
هذا التقديم الحصر اذا كان المسند اليه مفردا ومظهرا منكرا لا اذا كان
مظهرا معرفا كما هو هنا قوله وهذا الحصر يتضمن الخ اي الحصر المستفاد من
التقديم يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بيليق فلو كان متعلقا بيليق
يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس وهو غير لائق وبيان التضمن انه لما
كان اللياقة منحصرة في الاقتداء به عليه السلام كما يفيده التقديم يلزم انحصار
نفي الاقتداء فيه عليه السلام كما يفيده التعلق المذكور اذ لو لم ينحصر لياقة
الاقتداء فيه عليه السلام لوجود اللياقة في الاقتداء بغيره عليه السلام فيلزم ان
لا ينحصر اللياقة في الاقتداء به عليه السلام وقد فرض الانحصار هذا خلف وهو اجتماع
النقيضين ثم لا يخفى ان تضمن الحصر المستفاد من التقديم والحصر المستفاد من
التعريف كل واحد منهما مناسب لمقام المدح في نفسهما من غير اعتبار
تضمنهما للحصر الاخر المناسب لكن انما اعتبر تضمنهما لاقتضاء الجواب السؤال
اياه كما لا يخفى قوله تعريف المسند اليه ايضا الخ سواء حمل اللام على الاستغراق
او على الجنس اما على تقدير حمله على الاستغراق فيدل الكلام على ان كل اقتداء
يليق به فلا يوجد هناك اقتداء يليق بغيره والا لبطل الكلية المذكورة لان
كل اقتداء يليق به عليه السلام فيلزم انحصار الاقتداء في صفة اللياقة به
عليه السلام بحيث لا يتجاوزها الى صفة اللياقة بغيره عليه السلام واما على
تقدير حمله على الجنس فيدل الكلام على ذلك الانحصار ايضا لما ادعاه جنس
الاقتداء بالجنس اللائق به عليه السلام كما اوضحه الشريف في حاشية المطول وانما
قال على ما تقرر عنده على المعاني لما اشار اليه في حاشية الاداب في بحث
الحد من البحث على الحد لانه اما على تقدير الاستغراق فلانه انما يلزم بطلان
الكلية لو لم يجز ان يكون هناك اقتداء واحد يليق باحد الشخصين اما
على تقدير الجنس فلان غاية دلالة الكلام ح كون جنس الاقتداء لا ينفك

عليه السلام ولا يلزم منه كون جنس ~~الاقتداء الانفكاك~~ كل فرد من الاقتداء
لا نفاقا لكلام على التقديرين لا يدل على ذلك الحصر في التحقيق لكن اهل
الشأن قصدوا الحصر باشالهم بناء على ان الحصر من قبيل النكات ولا
يلزمها اللزوم العقلي بل يكفيها اللزوم في الجملة المعتبر عنده علماء العربية و
هذا القدر كاف فيها قوله وهذا الحصر يتضمن الخ اي الحصر المستفاد من
تعريف المسند اليه يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء فلا
تاسيس في شيء من الاحتمالين ولعل مراده تضمنه اياه في حكم اللياقة بمعنى انه
كل الحصر الاقتداء في صفة اللياقة به كما يفيده التعريف على تقدير تعلقه
بيليق يلزم ان ~~ينحصر الاقتداء~~ ينحصر الاقتداء اللائق فيه عليه السلام كما
يفيده تعلقه بالاقتداء فلا يرد عليه ان الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء
حصر قصر لكونه جزءا من الموضوع اذ المعنى ح كل الاقتداء المقصور على
ذلك المذكور هو يليق والحصر المستفاد من التعريف حصر تصديقي وهو ظاهر
ولا معنى لاستلزام التصوري وحاصل الجواب انه فرع وان كان مفهوما تصوريا
في الظاهر لكنه مفهوم تصديقي في الباطن اذ الحاصل ان اللائق هو الاقتداء به
فقط الاقتداء به وبغيره معا ولا الاقتداء بغيره فقط ومن ~~[...]~~
البين ان هذا الحاصل يتضمنه الحصر المستفاد من التعريف ويستلزمه بان يقال
كلما انحصر الاقتداء في صفة اللياقة به يلزم ان ينحصر الاقتداء اللائق في
الاقتداء به فقط اذ لو جاز ان الاقتداء بغيره يبطل انحصار الاقتداء
في صفة اللياقة به وهو خلاف المفروض والاولى ان يقول
الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء اي من تقديم مفعول الاقتداء
عليه لما يتضمنه الحصر المستفاد من تعلقه بيليق اي من تقديم مفعوله عليه و
ليس احدهما اولى بالتضمن من الاخر فلا حاجة في هذا السؤال الى الرجوع
الى الحصر المستفاد من التعريف الآن يقال مثل ذلك جار في الجواب المذكور
بقوله لا يقال انا نحن ... ان حصر الاقتداء فيه عليه السلام في حكم اللياقة يتضمن
لحصر لياقة الاقتداء فيه عليه السلام فلو كان الجواب المذكور ~~هو قوله لا يقال الخ~~
لاثبات المتضمن الا فرعية تعلقه بيليق لكان لم يتعرض لاحدهما المجيب ثم يتعرض
لاحدهما السائل فتأمل فيه جدا قوله والجملة مستقلة على التقديرين كما

مبني على مذهب عبد القاهر وهو مختار عند المحققين ولعله على مذهب السكاكي فانه لا يفيد التقديم الحصر صح

الشيوع خ

المفهوم التصديقي للمفهوم التصوري صح

لا خ

من التعريف يتضمنه الحصر المستفاد صح

الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء لم يتعرض لذلك الا لاثبات المتضمن الا فرعية صح

الحصر اي صريحا اما على تقدير تعلقه بالاقتداء فاحدهما هو المستفاد من
تعلقه بالاقتداء وهو حصر الاقتداء فيه عليه السلام وهو قصر الموصوف على الصفة
فان المعنى ان اقتدائنا به فقط لا بهما جميعا بما يليق بنا وحاصله ان جعل
اقتدائنا مقصورا على صفة التعلق به بما يليق بنا وثانيهما المستفاد من
تقديم المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة في الاقتداء به يعني انها لا
تتجاوز الى الاقتداء بغيره ولا الى الاقتداء بهما ولا الى عدم الاقتداء
باحد اصلا حصرا اضافيا لا حقيقيا ضرورة وقوع سائر الاشياء وثالثها
المستفاد من تعريف المسند اليه وهو حصر الاقتداء به في وصف اللياقة
يعني انه لا يتجاوز الى وصف عدم اللياقة في وقت من الاوقات واما
على تقدير تعلقه بيليق فاحدهما المستفاد من تعلقه بيليق وهو حصر لياقة
الاقتداء فيه عليه السلام قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى لا يليق
الاقتداء الا به عليه السلام فيكون من قصر لياقة الاقتداء على صفة
التعلق به عليه السلام بحيث لا يتجاوز الى صفة التعلق بغيره من الانبياء
لا يليق الاقتداء بهم على ان يكون قصرا اضافيا بالنسبة اليهم فلا ينافي
لياقة الاقتداء بامته تعالى وبالاصحاب ايضا وثانيها المستفاد من
تقديم المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة به عليه السلام في الاقتداء
الموصوف بها بحيث لا يتجاوز ذلك الوصف الى عدم الاقتداء في وقت
من الاوقات فهو حصر اضافي ايضا لوجود سائر الاشياء اللائقة به عليه
السلام كالرسالة والشفاعة الكبرى وغيرهما وثالثها حصر الاقتداء في
صفة اللياقة به عليه السلام بحيث لا يتجاوز الى صفة عدم اللياقة به في وقت
من الاوقات الحاصلة بعد ارساله عليه السلام وتخصيص الكلام
ان الكلام على التقديرين مشتمل على ثلثة احصر بعضها مؤكد للبعض الاخر
فهو على التقديرين لا يخلو عن تأكيد فلا يكون احدهما اولى من الاخر من هذه
الجهة قوله على احد انما قيده به لان التقديم ههنا انما يحصل على احد الوجهين
اعني الاتساع في الظروف واما على تقدير التأخير فلا تقديم ولا حصر هذا
خلاصة ما نقل عنه ههنا وفيه بحث لان التقديم الصوري كاف في
افادة التخصيص كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى قل لو انتم تملكون

لا بغيره فقط ه

الانبياء ه

خزائن رحمة ربي

خزائن رحمة ربي من ان انتم فاعل الفعل المحذوف بشهادة لو ومع
ذلك فالتقديم الصوري على تملكون يدل على تخصيصه قوله فالاولى
انه لم يقل فالصواب لما في دلالة التعريف على الحصر من الخفاء في التحقيق
كما اشار اليه في حاشية الاداب كما قدمنا وهنا كما في تضمن الحصر
المستفاد من التعريف لحصر الاقتداء فيه عليه السلام من الخفاء كما اشار
اليه بخلاف دلالة التقديم على الحصر وتضمن ذلك الحصر حصر لياقة الاقتداء
فانها ظاهرة وبهذا القدر كاف في الترجيح ولانه يمكن تتميم الوجه
الاول وترجيحه بالقرب والتبادر اللذين يذكرهما بعد الا انه على هذا
يكون الوجه في الحقيقة هو القرب والتبادر لا الحصر المؤيد بهما
فالاولى ان يجعلا وجهين لترجيح تعلقه بالاقتداء من اول الامر من
غير ان يجعلا وجهين لترجيح الحصر الاول على الثاني وان امكن ذلك
ايضا وقد يقال انما قال الاولى دون الصواب لما ذكره في الحاشية
حيث قال وبان اللياقة لا توجب الاقتداء بالفعل بخلاف الاقتداء
بالفعل والاتصاف بالصفة اولى من الاتصاف بلياقتها وهذا
القدر كاف في الرجحان انتهى السيوف ما فيه قوله بالقرب قيل ويعارض
كون الفعل عاملا قويا بالتقوية اقول ويعارض معارضة ما ذكره في
الحاشية من وجوه الترجيح ما نقلناه عنه انفا من ان تعلقه بيليق
لا يوجب الاقتداء بالفعل وانما يوجب لياقته بخلاف تعلقه بالاقتداء
ويعارضه ايضا ما يذكره بعد من ان تعلقه بيليق يوهم كونه عليه السلام
مقتديا بالغير بناء على التبادر وهو غير مناسب لمقام المدح والاول
لكن يتوجه على هذه الحاشية ان تعلقه بالاقتداء ايضا لا يوجب
الاقتداء بالفعل لان ما يدل عليه ذلك التعلق هو الحصر الملحوظ
في جانب الكلام المحكوم عليه باللياقة فلا يوجب الا لياقة حصر الاقتداء
عليه كما لا يخفى قوله فلا يصار اليه الا اي فلا يرجع اليه من غير ضرورة
يعني ان في الفقرة الاولى ضرورة في حمل الاهتداء على المعنى المبني
للمفعول وليس ههنا ضرورة في حمل الاقتداء على خلاف المعنى
الظاهر اعني على المبني للمفعول لان تعلقه بالاقتداء القريب يدفع

في الخفاء في التحقيق ه

عليه السلام ه

الفقرة بهها بناء على ان تعلقه بالاهتداء المبني للفاعل يدل على ان
فاعل الاهتداء المذكور غير النبي عليه السلام اذ لا معنى لاهتداء الشخص
بنفسه بخلاف الاهتداء في الفقرة الاولى اذ ليس هناك ما
يدل على ان فاعل الاهتداء غير النبي عليه السلام فيحمل على المعنى المتبادر
يلزم اهتداء النبي عليه السلام بالغير وهو مناسب لمقام المدح غير صح
نعم يمكن ان يحمل على المبني للمفعول بتقدير الجار والمجرور ولا يخفى ان
ذلك التقدير خلاف الظاهر ولذا قال لكنه خلاف الظاهر قوله
لكن فيه ما عرفت اشارة الى منع قوله ومن البين انه لا يليق به
يعني انا لا نسلم انه لو وجب حمل المبني للفاعل على معنى كونه عليه السلام
مقتديا بالغير وذلك غير واجب لجواز ان يحمل على كون الغير مقتديا به معنى صح
عليه السلام بناء على ما ذكره المحشي في تعريف الدلالة كما سبق هناك
فقد عرفت ان لا حاجة الى هذا البناء والاتيان بشيء لا يوجب
ان يكون وصفا قوله لا يقال يمكن توجيه ذلك توجيه اخر لقوله
لا يليق تعلقه بعيد بدل التوجيهين السابقين المردودين باظهار
مانع تعلقه الظاهر وليس ذلك المانع في تعلقه بالاهتداء والجواب
الآتي معارضة باثبات ذلك المانع فيه ايضا فلا ترجيح من هذه
الجهة ايضا وقد سبقت جهة الترجيح فتذكر قوله فلا يصح تقديمه عليه
لما تقرر في النحو من انه اذا كان الخبر فعلا للمبتدأ وجب تأخيره
عنه لئلا يلتبس بالفاعل قوله فلا يصح تقديم معموله ايضا عليه الا ~~[illegible]~~
ان وبين اقول ان كان قولهم المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فيه مستقلا على التنزيل المعمول الظرف ~~جاعلنا~~ فلا يجوز تعلق
ذلك الظرف بجاعلنا ويليها والا فنجعه التأويل في التقدير اذ لا يجوز
الاتساع في الظرف ح اللهم الا ان يقال لا يكون مستقلا عند الجمهور
مستقلا عند البعض وفيه نظر اذ لو كان كذلك لما وقع مثله في القرآن
لاستلزامه اشتمال القرآن على ضعف التركيب المخل بالبلاغة
مع انه وقع فيه كثير قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وبالآخرة
هم يوقنون واما نظائرها فالحق ان ذلك المعمول مشتمل على الشيء والظرف

عند الجمهور

عند الجمهور فلانه اول قوله ان هذه القرينة اي الفقرة المقارنة
للفقرة الاولى ابلغ اي اشد مبالغة في مدح النبي عليه السلام من الفقرة
التي قبلها قوله لان النور اقوى من الهدى لان النور المقتدى به
في الطريق سبب لرؤية الطريق من مبدائه الى منتهاه المطلوب
ولرؤية الاعلام والسائر موانع الطريق والسهولة السير بخلاف
الهدى والارشاد فانه انما يكون سببا لرؤية اول الطريق لا غير لكن
هذا اذا كان الهدى بمعنى الاراءة كما هو الظاهر من سوق كلامه
واما اذا كان بمعنى الايصال ففيه نظر الا ان يقال ارادة الهدى
مطلقا مشروطا بالنور بدون العكس وقد يقال النور كيفية
حاصلة في نفسها البتة من الاعراض النسبية والهدى لكونها
من مقولة الانفعال عرض نسبي يتوقف وجوده على وجود المنتسبين
وغير المتوقف عليها اقوى من المتوقف قوله والحصر المتعدد اكد من
الحصر الواحد هذا مبني على ان تقديم المسند اليه على شبه الفعل يفيد
الحقيق لا يفيد التخصيص كما هو المستفاد من كلام الشيخ عبد
القاهر ولو سلم انه يفيده ايضا كما ذهب اليه السكاكي في قوله تعالى
وما انت علينا بعزيز في الفقرة الثانية سلوك الى طريق التقوى بناء
على ان فيها نكتة اخرى وفي الاولى حصران فالاولى ان يقول الحصر الاكثر
اكد من الاقل ليعم المذهبين قوله اي حصر الحقيق في الظرف المتقدم
على ان يكون من قصر الموصوف على الصفة اي بقصر الذات الحقيق على الحقيق نخ
صفة الاهتداء ~~بمعنى المفعول او بقصر اللياقة على صفة التعلق بالاهتداء~~
بالمعنى المفعول او بقصر اللياقة على صفة التعلق بالاهتداء اي صفة التعلق بحيث لا يجاوز الامر
بعدم الاهتداء قوله اي طريق التقوى من الجهتين احدهما من جهة قوة النور و
ثانيهما من جهة تعدد الحصر قوله ويحتمل الاستقرار اي لكون الظرف مستقرا
على ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي هذا الحكم بالتحقيق والحاصل الحق
لا ريب فيه ثم انه ذكر مثله في قوله بالتصديق لان السعادة في مناهج الصدق
عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام من ربه وذلك ميسر لكل
مؤمن فلم يكن تلك السعادة مظنة انكار بخلاف الصعود والبلوغ الى

اقصى الحق الذي هو حق اليقين فان حصوله امر مستبعد ربما ينكر فاحتاج
الى تأكيده وفيه بحث لان حمل السعادة الواقعة في مدح الآل على الابناء
المشترك بين الكل غير مناسب بل المناسب حملها على الوصف
المختص بهم بحمل اضافة المناهج الى الصدق على الاستغراق
ليدل على سعادتهم في كل دليل عقلي او نقلي والسعادة بهذا المعنى
تستلزم الصعود الى حق اليقين اللهم الا ان يقال في الصعود في الى المعارج
المعارج ما يدل على الترقي ولذا تعرض في الفقرة الثانية الى البلوغ
الى اقصى الحق وليس مثله في الفقرة الاولى فكانت الثانية مظنة
انكار دون الاولى وايضا قولنا هذا الحكم مصدق به غير صريح في مقام
التوكيد بخلاف قولنا هذا المحقق لا ريب فيه ولعل لهذا اشار بالتأمل
وذلك ان نقول المبتدأ المحذوف هنا ان الكل او هذه الاحكام الثابتة
لها والتكلم بالتحقيق وبقي ههنا كلام هو ان المراد من المناهج عبارة
عن الطرق الموصلة الى الاحكام الصادقة من اسباب العلم اي العقل
والحواس والخبر الصادق او الادلة العقلية والنقلية ومن المعارج
وسائط الترقي الى حق اليقين من الرياضات الموجبة للمكاشفات
والفائق الدالة نفي الغفر بين براعة الاستهلال وفي الفقرة الثانية تسلك
الى طريق الترقي ايضا قوله لكان الباء صلة للتلبس اعلم ان جميع حروف
الجر مشتركة في الدلالة على افضاء معنى الفعل واتصاله الى المجرور فان
تمحض لذلك الافضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالاستعلاء
والظرفية والاستعلاء تلك الحرف يسمى صلة عندهم وان دل على
خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء
المصاحبة او الاستعانة الى غير ذلك كما ذكره بعض الافاضل ههنا
وباء الملابسة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة احد المعمولين للآخر
الذي هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل
او ان لم تكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو
قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا او كانت في زمان العامل وان
لم يكن في نفس العامل كما في الباء المتعلقة بالافعال الخاصة اقرأ

او الكل بهذا

او الكل بالقلم فان الاسم لا يكون فاريا او الكلام لكن يكون مصاحبا للتكلم
زمان القراءة والاكل وباء الالصاق هو القسم الثاني اعني ما يدل
على الالتصاق فيهما في زمان العامل سواء التصقت كما في نفس العامل كما
في قولك التصقت القوس بجدار اذا التصقتهما بصفقة واحدة او لم يلتصق كما
في نفس العامل كما في قولهم مررت
بزيد فان زيد ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان وقت المرور
ولذا قالوا ان باء المصاحبة اعم مطلقا من باء الالصاق اذا تقرر هذا
فنقول مراد المحشي ان الباء ههنا لو كانت متعلقة با
تلبس لكانت متمحضة في الدلالة على افضاء معنى التلبس الى مجرورها
الذي هو التحقيق فيكون صلة لا للملابسة اذ لو كانت للملابسة لدلت
على ان الحكم مصاحب للتحقيق في معنى التلبس او في زمانه وذلك مما لا
يحصل فيه بل المعنى ههنا انه مصاحب له وقت حصولها في الواقع فكما
ان الباء في قولهم كتبت بالقلم للاستعانة وفي استعنت بالقلم في الكتابة في قولهم صح
صلة لا للاستعانة في الاستعانة بل في الكتابة كذلك الباء ههنا للملابسة
ان كانت متعلقة بالحاصل المقدر وصلة ان كانت متعلقة بنفس
التلبس وبهذا ظهر ضعف ما توهم بعض القاصرين ان كونها صلة للتلبس
لا ينافي كونها للملابسة بل يحققه اذ لا نعني بها الا ما كان صلة له
ومتعلقا به انتهى نعم لا يتصور عنده اطلاق الاخر اعني حرف الجر
التي استعمل اهل اللسان الفعل المشتبه بها والصلة بهذا المعنى
لا تنافي الدلالة على خصوصية زائدة على معنى الافضاء كلمة على في قولهم
ابني السلطان على كذا فانها مع كونها صلة للابتناء لا تخلو عن الدلالة على معنى
الاستعلاء لكن مراد المحشي من الصلة ههنا هو المعنى الاول فلعله انما
يقول ليس الا ان يحصل في معنى تلبس احدهما بالاخرى وصف التلبس او
في زمانه لكنه لا يقتضي ان يكون الباء المتعلقة بالتلبس متمحضة في معنى
الافضاء لجواز ان يحمل على الالصاق بناء على ان مطلق التلبس في العامل او
في زمانه اعم من ان يكون بطريق الالتصاق فيهما في زمان العامل ههنا كما عرفت
فلم لا يجوز ان يحمل الباء في قولنا تلبست بزيد في السفر في قولهم استعنت

في الكتابة بالعلم على الاتصاف كيف وتعلق التلبس والتعلق بحصوله الباء بالتلبس بطريق اللصوق في زمان العامل وفيه من المعنى المحصل ما لا يخفى فالوجه ههنا ان يقول لو كانت متعلقة بالتلبس لم يكن للكتابة بل لمعنى آخر قوله اشارة الى الحاضر في الذهن لانها اما اشارة الى الحاضر في الخارج واما اشارة الى الحاضر في الذهن بناء على ان الاشارة موضوع للاشارة الى الحاضر والاول باطل لانه اما اشارة الى الالفاظ المرتبة او الى معانيها او الى المجموع منها ولا شيء من هذه الاشياء الثلثة بحاضر في الخارج فتعين الاول لا يقال ان كان الترديد الاول بالنسبة الى معناه الحقيقي فلا احتمال لكونه اشارة الى الحاضر في الذهن لانّه ليس بموضوع للاشارة الى الحاضر في الذهن والا لكونه اشارة الى الحاضر في الخارج لانه ليس بموضوع للاشارة الى الحاضر في الخارج بل الى الحاضر المحسوس بحس البصر كما بينه الشريف في حاشية الرضي وان كان بالنسبة الى معناه في الجملة ولو معنى مجازا فذلك الترديد ممنوع لجواز ان يكون اشارة الى الموجود الغير الحاضر بناء على ان الموجود اعم من الحاضر لانا نقول نختار الشق ونقول يستحيل الاشارة الى الشيء بدون الالتفات اليه فكل ما يشار اليه باسم الاشارة فهو حاضر في الذهن ولو سلم فالترديد الى الحاضر في الذهن والخارج جميعا او الى الحاضر في الذهن فقط فان قلت لا نسلم ان الالفاظ ليست بحاضرة في الخارج كيف وهي حاضرة في السمع والكل حاضر في السمع حاضر في الخارج قلت المراد هو الحاضر وقت الاشارة بهذا والالفاظ ح مقتضية ان كان الاشارة بعد التأليف او غير موجودة ان كانت قبله على ان المراد من نفي الحضور الخارجي نفي الاحساس بالبصر كما هو الحقيقة والالفاظ ليست مبصرة وان حضرت في الخارج الا ان يقال بهذا لا يكون الترديد الاول حاصرا لجواز الاشارة الى الحاضر في السمع بان يتلفظ بها احد ويشير اليها المص حين التلفظ وليست الاشارة الى الحاضر في البصر او الذهن لانا نقول ذلك خلاف العادة ولو سلم فالمراد بالحاضر في الذهن ح ما عدا المبصر لما عرفت من ان كل ما يشار اليه حاضر قوله يعني ان اسم الاشارة الخ دفع لما يكاد يتجه على الشارح من

لانّه صح

علم

ان الاهم

ان الاهم ههنا بيان مقصوده باسم الاشارة وتعيينه من بين الاحتمالات والتعرض بانه حاضر في الذهن لا في الخارج فليس فيه كثير فائدة تدفع بان التعرض به لذلك ليس لاجل ذاته بل يتفرع عليه فائدة جليلة وهي بيان ان اسم الاشارة ليس يستعمل ههنا بطريق الحقيقة بل بطريق التجوز لاحدى النكات الآتية فمراد الشارح من الحاضر في الخارج هو الحاضر في حاسة البصر من ذكر العام وارادة الخاص ولذا صرح بكلمة يعني الدالة على نوع التمحل وكذا مراد الفاضل المذكور في الشرح من اثبات الحضور الخارجي على بعض التقادير اثبات الحضور في حاسة البصر اذ لا يكفي مطلق الحضور الخارجي في حقيقة اسم الاشارة بالجهة كما عرفت ولكن نقول لا حاجة الى تخصيص الحاضر في الخارج حين الاشارة بالمبصر في كلام الشارح وان احتيج اليه في كلام الفاضل لان الحاضر في الخارج لما كان اعم من المبصر ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص كان نفي كون المشار اليه ههنا حاضرا في الخارج كافيا في اثبات ان اسم الاشارة ليس بحقيقة ههنا بل مجاز الا ان تخصيصه في كلام الشريف بقرينة ان ما يأتي منه من قوله لا حضور لهذا المطلق في الخارج انما يستقيم على تقدير ذلك التخصيص كما يشير اليه ويمكن ان يقال انما خصصه بقرينة قوله اولا حضور للالفاظ اذ الظاهر انه اشارة الى ان مطلقات العلوم ضروريات وقد عرفت امكان حضور الالفاظ في الخارج حين الاشارة ان كان على خلاف العادة فلا يصح تلك الاشارة الا اذا حملت على نفي الحضور في حاسة البصر فليتأمل قوله تنبيها على ظهوره اي ظهور دلالته على معناه ان كان عبارة عن الالفاظ المرتبة اذ لا معنى للتنبيه على ظهور ذوات الالفاظ اللهم الا ان يحمل على الالفاظ المأنوسة لكن المراد ظهوره لدلالته عليه ان كان عبارة عن المعاني اذ لا معنى لمدح التصنيف بظهور ذوات المعاني وانما يمدح بظهورها المستفادة من الالفاظ المرتبة بناء على ان ذلك الظهور هو المقصود ولا ظهور ذواتها والاولى انه للتنبيه على امتياز المشار اليه من بين الرسائل لاختصاصه بمزيد شرف من غاية تنقيح الفاظه ومعانيه على ان يكون الاشارة للتعظيم و

ثم يقال صح

يمكن حمل الكلام المحشى عليه **قوله** اودات رؤية فطانة السامع بل المعقولات
عنده بمنزلة المحسوسات والفطانة في هذه الاشارة هي التنشيط
ولذا عطف عليها عطف اللازم على الملزوم وكذا عطف الترغيب و
الاولى ان يقول سيما الولد الاعز **قوله** هذه احتمالات سبعة احدها
ان يكون الكتاب من اوله الى اخره عبارة عن الالفاظ وثانيها
ان يكون عبارة عن معانيها وثالثها ان يكون عبارة عن النقوش الدالة
عليها ورابعها ان يكون مجموع الالفاظ ومعانيها وخامسها ان
يكون مجموع المعاني والنقوش وسادسها ان يكون مجموع الالفاظ
والنقوش وسابعها ان يكون مجموع الثلثة واما احتمال ان يكون
الى نصفه او ثلثه الفاظا والباقي معاني او نقوش فمستبعد جدا
قوله وانت تعلم انه انما اعترض على الشارح بان الاقتصار على هذه
السبعة قصور منه لانه يجوز على سائر الاحتمالات ايضا واما توجيه الكلام
بانه انما اعرض عن سائر الاحتمال بالمقايسة لان حكمها حكم المذكور ما اوردوا
عليه منها من ان جعل الادراكات او الملكات نفس الكتاب او من جزئه
لا يشهد بصحته العقل والنقل وان صح جعلها نفس العلم او من جزئه ففرق
بين العلم والكتاب فمدفوع بانه انما يرد لو كان قول المص بغاية التسمية
وليس كذلك بل الظاهر انه توصيف المشار اليه بغاية التهذيب لا تسمية
بها كي اشار بها الى الادراكات او الملكات ويصح الحمل باحداث ولا
المشهورة في امثاله كي اشير الى احدها اي بعض احتمالات السبعة المذكورة
فان النقوش ليست بكلام حقيقة فضلا عن كونها كلاما مهذبا بغاية
التهذيب فلا بد من تقدير المضاف اي هذه النقوش دوال الكلام
المهذب فيجوز ان يقال ايضا هذه الادراكات او الملكات مسببات
الكلام المهذب في هذا الكتاب فيكون مدعاه تصنيفه بانه يكون سببا
لامثال هذه الادراكات او الملكات المتمايزة من بين
الادراكات او الملكات وهذا نظير ما ذكره المص في شرح التلخيص حيث
حمل المعلمين في قوله الفن الاول علم المعاني الفن الثاني علم البيان
على الملكة او الادراكات مع ان المعلمين المذكورين هنا كذلك من اجزاء

كلام نح

اليه لكن بتحقق فاذا كان كذا المراد
توصيفه فيجوز ان يشار
صح

كتاب

كتاب التلخيص كما صرح به ايضا ثم لا يجري من احتمال الادراكات والملكات
في مثل قولهم سميته لكنه ضرورة انهما لا يكونان كتابا ولا من اجزائه
فتبين لك ان احتمال النقوش والالفاظ لا يكونان نفس العلم ولا من اجزائه
فبين العلم والكتاب عموم من وجه اذ يطلقان معا على المعاني
ويطلق العلم على الادراكات والملكات دون الكتاب ويطلق الكتاب
على الالفاظ والنقوش دون العلم **قوله** لكن جميعها معقولة بناء
على ما حققه الشارح من انه اشارة الى احد الكليات الطبيعية
الغير المحسوسة والا فاحتمال النقوش احدها وهو شيء اخر ليس بمعقول
كما لا يخفى ثم ان هذا القول اما من تتمة الاعتراض فالمناسب ترك
اداة الاستدراك واما جواب عن الاعتراض على وجه الاشارة اليه **قوله**
وفي ترجيح احتمال الالفاظ ايضا بحث اه كلمة ايضا تدل على ان في الاول ايضا
بحثا وانت تعلم ان الاول اعتراض على الشارح المحقق الشريف فلا يحسن
كلمة ايضا الا ان يقال الظاهر ان الشارح تبع الشريف في ذلك حيث
قدم احتمال الالفاظ فكل من البحثين على الشارح ولعل البحث انهم رجحوا
الالفاظ بمثل قولهم قرأت الكافية ويعارضه قولهم علمت الكافية ولكنها
واحتمال التجوز مشترك واقول بحثه مدفوع بان كتاب الله تعالى عبارة
عن الالفاظ وحدها حيث جاز الصلوة بتلفظها وان لم ينظر الى
نقوشها ولم يعلم معانيها ولا يكفي مجرد النظر الى نقوشها ولا مجرد التأمل
في معانيها ولا مجموع النظر والتأمل والظاهر ان سائر الكتب كذلك
لا يقال انما يتم هذا الاستدلال لو كان هناك دليل على ان الصلوة لا
تجوز الا بكتاب الله تعالى وهو اول البحث لانا نقول الدليل على ذلك
قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وكون القرآن عبارة عن كتاب
الله تعالى مما اجمع عليه ائمة التفسير والاصول **قال الشارح** ولا يخفى انه لا يناسب
الخ الواو للحال اي لا يستقيم الا على احتمال النقوش والحال ان ذلك
الاحتمال لا يناسب هذا المقام لتحقق الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام
فيه اذ النقوش ليست بكلام حقيقة بخلاف الالفاظ وهو ظاهر وكذا
المعاني لانها كلام نفسي عند جمهور الاشاعرة ومنهم المص وان كان

الكلام النفسي عند تحقيق الشارح هو الالفاظ المرتبة في علم المتكلم كما ذكره
في شرح العقائد العضدية ولاجل ان الالفاظ والمعاني كلام حقيقة
لم يحتج الى التجوز فيهما واحتاج اليه في احتمال النقوش حيث قال الا ان
يحمل الكلام ح على المجاز تسمية للمعبر به اي لفظا داعيا النقوش التي عبر بها
المص بقوله بهذه النقوش باسم المعبر عنه اي بالكلام الذي هو اسم الالفاظ
او المعاني التي هي المعبر عنها بتلك النقوش حيث ذكر بعده النقوش و
اراد بها ما هو لوازمها التي هي الالفاظ او المعاني فيكون اشارة الى التجوز
في طرف المسند اليه لكن على هذا يكون النقوش مشارا اليها في الجملة لا الى المعنى
او المشار اليه في المعنى هو الالفاظ او المعاني وذلك ان نقول التعبير
غير مختص باللفظ لانه من العبور كما يعبر الاذهان من الالفاظ الى المعاني
كذلك يعبر من النقوش الى الالفاظ بالذات والى المعاني بواسطة الا
لفاظ فالنقوش معبر بها بهذا المعنى والالفاظ معبر عنها فالمراد تسمية النقوش
الدالة بالكلام الذي هو اسم مدلولاتها فيكون اشارة الى التجوز في طرف
المسند او في الاسناد ومن غير تجوز ثم اعلم ان قول الفاضل منع الدليل
المشتر بانه لا يلزم من عدم حضور الالفاظ والمعاني في الخارج ان يكون
اشارة الى الحاضر في الذهن كيف وهو اشارة الى الحاضر في الخارج على
تقدير كون الديباجة بعد التأليف كيف فرض الشارح بان هذا السند انما
يستقيم على تقدير احتمال النقوش وذلك الاحتمال لا يناسب التوصيف بغاية
تهذيب الكلام وما لا يناسب ذلك لا يكون مرادا للمص عرضت ان
مراد المص ان يكون اشارة الى الحاضر في الذهن على كل تقدير لكن لا الى
الحاضر في الخارج لان المشار اليه المناسب للتوصيف المذكور اما الالفاظ
والمعاني والاشيء منهما بحاضر في الخارج فلا اشكال في الاطلاق ولا بأس
فيه لان توجيهه ايضا مبني على التجوز في اسم الاشارة حيث استعمل في
الحاضر في الذهن ولا تجوز فيه على توجيه الفاضل وليس احد المجازين اولى
من الاخر ثم ابطل السند المذكور بالنظر الذي اورده بقوله وفيه
نظر بعده وحاصله انه لما كان اشارة الى الحاضر في الخارج اللهم الا النقوش
الجزئية الحاضرة عند المص المكتوبة في كتابه لكان الغرض توصيف ذلك

الشخص

الشخص بانها في غاية تهذيب الكلام واللازم باطل اذ الغرض توصيف
نوع ذلك الشخص سواء كان ذلك النوع متحققا في ضمن النقوش المكتوبة
في كتاب المص او في كتب وكذا الغرض من يسمي كتابه باسم معين كالكافية تسمية
ذلك النوع لا تسمية الشخص المعين منه واقول في نظره نظر لان مدلول
شخص النقوش ليس بجزئي بل كلي ولذا انه لو في اوقات متعددة وقع على الشخص
عدة من الالفاظ كما اذا قرأ منها زيد في وقت وعمرو وبكر في اوقات
اوقات اخر فيجوز ان يشار الى شخص النقوش ويوصف او يسمى نوع الا
لفاظ الذي هو مدلوله وغايته الاحتياج الى التجوز في النقوش او التسمية وهو
مشترك بينه وبين الاشارة الى النقوش الكلية وحدها فبعد قوله الا ان
يحمل على المجاز لا يتجه ذلك ولا يتفرع قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على
جميع التقديرات ولعله من جملة وجوه الامر بالتفطن قوله اورد عليه التحقيق
اه الظاهر ان هذا الايراد ابطال للمقدمة المعينة الغير المدللة اعني قوله
ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج بشهادة تفريع قوله فالاشارة
الى ذلك الكلي اه وهو غصب غير مقبول على قانون المناظرة الا ان
يكون مبنيا على مذهب من جوزه او ينزل البداهة المستفادة من قوله
ولا شك منزلة الدليل فيكون معارضة في المقدمة وذلك انما يحمل على نقض
الشارح بانه لو صح لم يكن الاشارة الى الكلي المحسوس افراده اشارة
الى الحاضر في الخارج واللازم باطل ويحمل على المعارضة في دعوى مشتركة
مقدمة اخرى قائلة بانه لما كان الاشارة الى ذلك الكلي اشارة الى
الحاضر في الخارج فلا يكون اشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير
يحمل على منع تلك المقدمة لكنه يستلزم ترك التفريع المذكور الا ان يجعله
الاشارة الى ذلك السند لغاية قوته يصح ان يكون دليلا معارضا او
ناقضا قوله ان التحقيق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود الشخص
اعلم ان القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج اختلفوا في انه موجود
بوجود الشخص او بوجود اخر فذهب بعضهم الى الثاني قائلا بان الماهية كالكل
والاجزاء منها كالحيوان والجسم الناطق والحساس موجودات في الخارج بعدة
بوجودات متغايرة لوجود افرادها مثل زيد وذهب اهل التحقيق

الى الاول بناء على انه لو كان موجودا بوجود مغاير الخارجي ولذا لم يحمل زيد
على عمرو وملخص الايراد انه لا يعني لما كان نوع النقوش والمتشخص بمو
جودين بوجود واحد في التحقيق فاذا اقتضى ذلك الوجود حضور المتشخص
فقد اقتضى حضور النوع ايضا فالحكم بحضور المتشخص دون النوع الموجود
بعين وجوده حكم باطل على مذهب اهل التحقيق الملتزم للشارح وان صح على
خلاف التحقيق وههنا بحث وهو ان هذا الايراد انما يتوجه على
الشارح لو كان المفهوم الذي ذكره اعني النقش المكتوب الدال على ذلك
ايا كليا طبيعيا موجودا في الخارج بوجود محقق وذلك محل نظر بل هو من
الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها في الخارج حيث اشتمل على الدلالة
التي هي نسبة بين الدال والمدلول وجميع من الامور اعتبارية ومجرد
كونها محمولا على كل من النقوش المخصوصة لا يقتضي كونه كليا طبيعيا متحدا
معها في الوجود الخارجي المحقق لان من الامور الاعتبارية ما يحمل على
موجودات خارجية كالموجود والاعمى ولذا اعتبروا الوجود الخارجي في مفهوم
الحمل من الوجود الخارجي المحقق ومن الوجود الخارجي الموهوم فكما ان
الاعمى في قولك زيد اعمى ليس له وجود خارجي ولكن يتوهم وجوده في الخارج
ويتوهم اتحاده بوجود زيد المحقق والملتزم منه حضور مفهوم الاعمى في
الخارج مع حضور زيد فيه فكذا ههنا وكما لا يقتضيه كونه محمولا على كل
من النقوش المخصوصة كذلك لا يقتضيه تعبير الشارح عنه بالنوع اذ ليس
مراده النوع المنطقي هو عبارة عن حقيقة افراده لما عرفت ان الدلالة
المأخوذة فيه عارضة لكل افراده في الذهن بواسطة الوضع والا
عتبار اعني تعيين اشكال النقوش لالفاظ معينة فلا يكون حقيقة
لافراده بل مراده النوع العرفي يشهد به في صدد ان اسامي الكتب
من اعلام الاجناس لا من اعلام الاشخاص واهل العربية يسمون
كل كلي موصوف بكلي اخر نوعا سواء كان ذاتيا لما تحته جنسا كالجسم
النامي والجوهر الحساس او نوعا كالحيوان الناطق او صنفا كا
لانسان الابيض والاسود والنقش الدال او كان عرضيا كالما
شي الضاحك فلا حاجة الى جوابه الاتي لا يقال ليس مراد القائل

من الكلي

من الكلي الطبيعي ذلك المفهوم الذي ذكره الشارح حتى يتوجه عليه ذلك بل
مراده حقيقة النقوش المخصوصة الحاضرة التي يعرضها ذلك
المفهوم اذ لا بد لكل موجود حاضر من حقيقة موجودة بوجوده في التحقيق
بل لا يبعد ان يحمل مراد الشارح عليها ايضا اذ يجوز تعريف الحقائق بر
سومها فيجوز ان يكون المفهوم الذي ذكره رسما للحقيقة المشار
اليها ههنا لانا نقول ليس حقيقة نقوش فن المنطق والكلام مغايرة
لحقيقة نقوش الاخر بل الكل متحدة في الحقيقة وانما الاختلاف بينها
بواسطة الوضع العارض لها وتعيين كل منها بازاء الفاظ مخصوصة
مختلفة لتدل عليها وبحسب الترتيب بتقديم بعضها على بعض
وذلك الترتيب ايضا عارض لها فان كانت الاشارة الى تلك
الحقيقة مطلقا يلزم ان يكون تلك الاشارة اشارة الى خصوص
نقوش جميع الفنون وذلك قطعي البطلان وان كانت اشارة الى
الحقيقة المقيدة بالقيود التي ذكرها الشارح فقد كانت الاشارة
الى ماهية اعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج فيتوجه ما ذكرنا ولا
يندفع ذلك بجواز ان يكون الاشارة الى الحقيقة المقيدة بتلك
القيود على ان يكون التقييد داخلا والقيود خارجة لان دخول
مجرد التقييد داخلا الذي هو من باب النسب كاف في لزوم كون
المشار اليه ماهية اعتبارية كما لا يخفى **قوله** وجوابه ان الكلي الطبيعي
الطبيعي الخ تلخيصه ان هذا الايراد ليس في مقابلة الشارح لان
الشارح في صدد ان المص لم يستعمل كلمة هذه ههنا على سبيل الحقيقة
بل على المجاز فان الشخص انما يستعملها حقيقة فيما يعتقد انه موجود وحاضر
مع ان المص يعتقد خلافه فمراد الشارح انها ليست اشارة الى
الحاضر عند المص وما ذكره القائل انما يفيد انها اشارة الى الحاضر عند
اهل التحقيق ولا تدافع بينهما فهو دفع للايراد المذكور بتحرير مراد
الشارح بان مراده انه لا حضور لهذا الكلي عند المص وانها اشارة
الى الحاضر عند المص بل الى الحاضر في الذهن عنده لا انه لا حضور له عند
التحقيق ليست اشارة الى الحاضر عند التحقيق لا يخفى فاذا التزم الشـ

ليست

اتباع الحق عندي تحرير المباحث عنده في هذا الكتاب ومذهب المص
ان الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج وانما الموجود فيه افراده
ليس بحق عنده كما سيشير فذلك التحرير باطل لانا نقول بيان مراد
المص ههنا لا يكون باتباع الحق وانما يكون باتباع مذهبه لما عرفت
من التشخص انما يستعمل اسم الاشارة على سبيل الحقيقة فيما يكون
محسوسا حاضرا والكل بمقام مقام الكل ان قوله لا حضور لهذا الكلي عند المص
لما كان مقيدا بقيد عند المص كان كلاما حقا لا ريبة فيه فالاتباع للحق ايضا
لا يوجد وبهذا يندفع بعض الاوهام ولما كان الجواب المذكور بمنع
بعض مقدمات دليل المعارض او النقض مستندا بالتحرير او اثبات
المقدمة الممنوعة بذلك التحرير اندفع ما قيل ان جواب المحشي لا يطابق
الايراد المذكور لان المورد اشار بقوله ان التحقيق الخ الى ان الايراد
مبني على التحقيق لا ما ذهب اليه المص فلا يندفع بما ذكر الكلام عليه انتهى نعم يتجه
على جواب المحشي ان كلام الشارح ليس في مجرد اشارة المص بكلمة هذا بل
في اشارات سائر المصنفين والا لم يصح تفريع قوله ومن ههنا
علمت ان اسماء الكتب من اعلام الاجناس الخ على ما ذكره ههنا
والمتبادر الى العلاوة قوله على ان المراد من عدم حضور الكلي الخ
يعني لو سلم ان المراد لا حضور له عند التحقيق فانما يتوجه على الايراد
المذكور لو كان مراده من نفي الحضور في الخارج نفي الوجود الخارجي
وليس كذلك بل مراده نفي كونه محسوسا باحدى الحواس الظاهرة كما يقتضيه
استعمال اسم الاشارة على سبيل الحقيقة وح لا يتوجه عليه شيء لان الكليات
الطبيعية مع كونها موجودات في الخارج بعين وجودات اشخاصها
عند اهل التحقيق ليست بمحسوسات كما حققه الشيخ في الاشارات و
سيتلوا عليك عبارته في بحث الكلي الطبيعي فهذه العلاوة ايضا تحرير
مراد الشارح بوجه اخر ومنع لبعض مقدمات الاستدلال مستندا
بذلك التحرير وما سيجيء من اشارات او اثبات مقدمة ممنوعة بهما و
اورد عليه المحشي في الحاشية حيث قال فيه ان الكلي الطبيعي على تقدير كونه
موجودا يجوز ان يكون محسوسا ايضا وما ذكره الشيخ محل بحث على ما ستعرفه

فلا نم

فلا نم العلاوة انتهى واقول هذا مدفوع اما اولا فلان الظاهر ان الايراد
السند لا لا وكل من الجوابين منع في الدعوى او منع للمنع فيكون خارجا عن قانون
المناظرة الا ان يقال لا بد من حمل الجواب ههنا على الاستدلال اما ثانيا
فلان الايراد منع نقض هو اما اذا كان السند لا لا فلانه يتضمن ابطال
المقدمة المنقوض لا بطلانها يتضمن لمنعها ايضا فهو بمنع يدفع الابطال
ولا يدفع ما تضمنه من حقيقة منع المقدمة فلا يثبت مدعى الشارح ههنا ما لم
يحمل الجواب على الاستدلال فاعرفه فانه من دقائق فن الاداب والاسرار
واما ثالثا فلانه لو كان المحشي لا اختص بوضع الاسم بماهية فيكون خبرا بالكلي
مشتركا بين كثيرين وهو خلاف المعروض السيد السند الشيخ والنظر الذي
سيرد عليه اذا انه نم اذا كان الاشارة مثلا محسوسا باعتبار وجوده على
كثيرين والموجبة لازم جواز ان يكون محسوسا باعتبار وجوده في ضمن كل واحد من
الجزئيات متشخصا بتشخصها وقائما بها باعتبار كونه كليا مجردا عن تلك
التشخصات قد يدفع بان ليس الماهية المتشخصة امرا اخر وراء التشخص
بل هي وجوداتها في ضمنه فالاحساس بالماهية المتشخصة هو بعينه الاحساس
بنفس التشخص والكلام فيه نعم لو صح ما ذكره المتأخرون من ان التشخص عبارة
عن مجموع الماهية مع عوارض المشخصة لا الماهية المعروضة لها لتوجه ذلك
لكن الشارح المحقق ابطله في حاشية التجريد بان الكل من تلك العوارض هوية
خاصة به فلو كان افراد التشخص كان وجود التشخص عبارة عن وجود هذا
المجموع فلا يكون النوع الذي هو جزء اخر منه موجودا بعين وجود التشخص
هو خلاف التحقيق فالحق ان التشخص هو النوع المتشخص وبالجملة لا يتصور
اندفاع ذلك لا بتصور الاحساس من الكلي الا من حيث الشارح الذي بين كثيرين
فلما السؤال ذلك المنتصر اندفع ذلك بالكلية على ان ذلك النظر يرد موجه
ههنا لان الكلي المحسوس في ضمن التشخص لو انه المحسوس لما كان متشخصا بتشخص
ذلك التشخص بناء على التشخص لان الاحساس به دون التشخص لم يكن
ذلك الكلي المحسوس مشتركا بين جميع افراده فيتوجه عليه مثل ما اورده الشارح
من ان ليس الغرض وصف ذلك التشخص بالاشارية بل وصف نوعه المشترك
والتسمية نعم يتوجه على هذه العلاوة نظر هو ان ذلك الوجود الخاص بالاب

تعلق الاحساس بعمرو وهذا الجزئي لزم ان لا يوجب تعلقه بعمرو ظ الكلي
ايضا والا لتحقق الملزوم في الكلي بدون لازمه وهو محال وتعلم مراده
والجواب عنه ان ذلك الوجود الواحد انما تعلق بهذا الجزئي المتشخصا
موجبا لاختصاصه بوضع وابن ولم يفده بهذا الكلي فكما ان ذلك التشخص
متقيد من حيث هو هو بل بشرط الاداة الغالبة فان قلت هذه
العلاوة غير محتجة على التعلق الملتزم عند الشارح لان مبناها على ما
اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث الماهية عند
تحقيق معنى الحمل ويشير اليه المحشي ثمة من ان مذاهب احدها ان الماهية
وافرادها موجودات بوجودات متغايرة ومغايرة لوجود التشخص
وثانيها ان جميعها موجودة بوجود واحد هو وجود والتحقيق من هذه
المذاهب هو الثالث اذ الاول مستلزم لعدم صحة حمل الماهية وافرادها
على المتشخص والثاني مستلزم لقيام الوجود الواحد بمحلين مختلفين والكل باطل
وهذه العلاوة انما تتجه على المذهب الثاني وقد التحقيق عند الشارح
في اكثر كتبه هو المذهب الثالث وان مال في بعض كتبه
كما يشير اليه المحشي والتزم هنا ما هو التحقيق عنده لا عنه تشخص افرادها ولو سلم
فهذه العلاوة بعد لعدول عن مذهب المص الذي هو بعينه المذهب الثالث المستلزم
لكون الماهية وافرادها امورا اعتبارية واعتبارات عقلية ضرورة ان التحقق
بوحدة الوجود في الخارج يستلزم لمنع وجود الكلي في الخارج لان ذلك الموجود
الواحد لا يكون محلا للكلي والجزئي المتشخصا فذلك انه مذهب الثالث هو منكر لوجود
الكلي الطبيعي كما في صاحب المواقف والمص وغيرهما من المحققين لا المثبت كما يزعمه
المحشي والحق ان قول الشارح لا حضور لهذا الكلي يعني نفي الاحساس كلام حق على
كل من المذاهب الثلثة ولا يتوقف حقيقة على المذهب الثاني كما يتوقف عليه الايراد
فلذا نفى الشك عنه فاعرف هذا المقام قوله ويمكن ان يقال من اول الامر الذي
تقييده باول الامر يدل على انه ايراد على الفاضل المذكور في الشرح من اول النظر
او هو الشرح علاوة لولا هذا التقييد لا يمكن حمله على الجواب بعض الايراد السابق
بتغيير الدليل بمنع اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الشارح حاصل الايراد
انه لا شيء من اسماء الاشارة الواقعة في اوائل الكتب المنه او ذكرية والكتاب

يستعمل

يستعمل على سبيل الحقيقة على تقدير كونها اشارة الى النقوش ايضا
لان شيئا منها لا يشار به الى المجموع نقوش الكتاب بنحو من التشكل الثاني
انه لا شيء من تلك الاسماء لحقيقة ايضا وهذا صحيح لان كونه حقيقة في
النقوش الكل يقتضي امكان الاشارة اليه بالفعل وحيث فيه الدعوى و
الدليل بالكتب المنه او انه لم يتجه عليه المتون المختصرة المكتوبة في صحيفة
او صحيفتين كما لعضدية في الادوات لكن يتوجه امران احدهما ان الاولى
ان يغير المنع اولا الى السند وثانيا لان تلك المتون لم تتداوله الا بادي
وثانيهما انه على تقدير ذلك التقييد لا يتفرع عليه تفريع الشارح بقوله ومن جهتها
علمت اذ الاشارة في الكتب الجامع ان الغرض الاصلي هنا تفريع ذلك ان ما حفظ
الطول في مفهوم الكتاب كما قيل ثم ان هذا الكلام من المحشي افاد تعريضا
بقول الشارح الا ان يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة بان يقال ان
يكفي في حقيقة اسم الاشارة والاحساس ببعض اجزاء المشار اليه من غير احاطة
بجميع جوانبه فلا تم انه لا يكون حقيقة في الاشارة الى اشياء منها او من ثمة
ليكفي احساس بعض اجزاء المجموع المركب من النقوش وغيرها محسوس مبصر بالفعل
وان لم يكف ذلك بل يجب احاطة تلك الاشارة بجميع جوانب المشار اليه
كما هو الحق فعلى تقدير الاشارة الى النقوش لا يكون حقيقة ايضا ولذا اجاب
عنه بعضهم بان الاحساس ببعض الاجزاء كاف لكن بشرط ان يكون الاجزاء المتباينة
قابلة للاحساس والابصار كما في المحسوسات من السموات والارض بخلاف المجموع
المركب من النقوش والالفاظ او المعاني فان الالفاظ والمعاني غير قابلة
للابصار واعترض عليه بعض الافاضل بما حاصله انه اضحوكة للناظرين والا
لكان الاشارة الى احد الحجلين اشارة حقيقة الى هما مع كون الاخر احدهما
مبصرا دون الاخر وذلك باطل نعم لا يشترط الاحاطة بجميع جوانب المشار اليه
في الاشارة الى المتحيز بالذات كالجبل والارض والسماء لكن يجب ان يكون
المشار اليه واحدا حقيقيا في العرف بحيث لا تفاصل بين اجزائه كما يثبت
وهو الانسان والكعبة الواحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد المتفاصلة
الاجزاء اذ ليس هناك شيء سوى الاحاد المتفاصلة وكذا النقوش المتفاصلة
الاجزاء فلا يكفي في اشارة لها الاحساس ببعض الاجزاء دون بعض بل لا بد ان يكون

جميع تلك الاجزاء المحسوسة معا ولو كان المحسوس بعضا من كل منها والقول
الا ضحوكة منقطية عدا اذ لو صح ما ذكره لوجب ان يشار الى العلم
حقيقة بهذا لا الى بعضها من جميع مجموع اسم الاشارة فلا يكون الاشارة
اليه بصيغة المفرد وكونه العلم حقيقة فيه الا ان كان جميع اجزائه مرئية
حيث لم يكن واحدا حقيقيا كما اعترف به وذلك فاسد بل الحق ان كلمة
هذا موضوعة مثلا للاشارة الى الواحد المرئي في الجملة سواء كان حقيقيا
بحيث ليس لاجزائه تفاصيل محسوس كزيد وبيت او كان واحدا اعتباريا
بحيث كان لاجزائه تفاصيل محسوس والهيئة المجموعة واحدة في العرف كالعلم
الواحد المجتمع في محل واحد وكالنقوش المكتوبة فيما بين الدفتين المتعلق
بفن واحد وسواء كان جميع اجزائه مرئية حين الاشارة او لم يكن كما اذا
اشير الى جبل يرى بعض اجزائه دون بعض فان هذا الجبل حقيقة فيه قطعا
كذا هذا العلم فيما يرى بعض اجزائه دون بعض فلا يخفى ان الاحساس ببعض
اجزاء النقوش مع كون البواقي قابلة للاحساس كاف في حقيقة الاشارة
الى المجموع اذ العرف يجعل ذلك المجموع واحدا بالاعتبار ومع كون
الباقي غير قابلة له في ذلك اذ العرف لا يجعل المجموع هناك واحدا بالاعتبار
والذا اصح المحشي هذا الكلام بالامكان الامر في اخره بالنظر قوله ضرورة
ان السمي بالاشارة الخ اي يجب ان يكون الاشارة محيطة بجميع جوانبه
وان لم يتعلق الاحساس بجميع اجزائه ضرورة ان الاحساس بجميع الاجزاء
غير ممكن في الاجسام الغير الشفافة فالواجب الاحاطة بجميع جوانب المشار اليه
ولا يكفيه كونه محسوسا كذلك بالقوة نحو تلك الجنة فانه مجاز صرح به
الشريف في حاشية الرضي لكن عرفت ما في وجوب الاحاطة من النظر
قوله ومن هنا علمت ان الخ اي من اجل ان الغرض في كل من احتمال التسمية
واحتمال التوصيف تسمية النوع وتوصيفه لا تسمية الشخص المعين من اشخاص
ذلك النوع علمت ان اسماء الكتب في جميع الاحتمالات السبعة اسماء نوع
من قبيل اعلام الاجناس في التحقيق لا من قبيل اعلام الاشخاص ووجه الاشارة
الى القدح فيما اشتهر من اهل العربية من انها اعلام الاشخاص بانه كلام
ظاهري لا تحقيقي يمكنه افهمه الناظر في هذا المقام والقول بعضها

هذا في كل احتمال تسمية النوع لا تسمية الشخص المعين من اشخاص ذلك النوع علمت

بحثان البحث الاول ان تسمية النوع لا تجري في احتمال المعاني وحدها
او مع شيء آخر فيجوز ان يكون مراد اهل العربية انها اعلام اشخاص
المعاني وحدها او مع واحد من الالفاظ والنقوش او معهما و
ذلك لان مجموع معاني كتاب معين كالكافية مثلا انما يشتمل على
النسب لا يجوز العقل صدقه على كثيرين وان اشتمل بعضها على مفهومات
كلية هي موضوعات تلك المسائل ونحوها لانهم كما قالوا ان انضمام
الجزئي الى الكلي يفيد جزئية المجموع ولذا احتاجوا في تعريف القاعدة
بقضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها منها الى احد
الثاني ويلين اجابوا بان المراد جزئيات موضوعها او بان المراد القضايا
الشبيهة بالجزئيات وهم ولم يجعلوا قولنا ... لان تلك القاعدة
مشتملة عليها اشتمال الكل على الاجزاء لا اشتمال الكلي على الجزئيات
ان يقال هذه القضية تلك القضية كما اشار اليه الشريف في حاشية
العضد فان قلت لا شك ان مجموع تلك المعاني او علمه جماعة يكون منطبقا
على ما في ذهن كل منهم فيكون المعاني المسماة باسم الكافية مثلا كليا منطبقا
على كثيرين قلت قد حقق المتكلم في شرح الرسالة وغيره من المحققين ان
ليس الكلي عبارة عن القابلية لمطلق الانطباق على كثيرين والا لكان
زيد كليا اذا تصوره جماعة لانطباقه على كل ما في اذهانهم بل عبارة
عن كون مفهوم الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن
قابلا للانطباق على كثيرين في الخارج والحاصل انه لا بد في كلية المفهوم من
تجويز العقل انطباقه مع قطع النظر عن قيامه بذهن من الاذهان على
على كثيرين موجودين بالوجود الاصلي سواء كانوا من الاعيان كما في الانسان
او من الامور الذهنية كما في كلية مفهوم مطلق النسب الصادقة على
النسب الجزئية الموجودة في اذهان الناسبين بالوجود الاصلي ولا
يكفي في الكلية انطباقه على الكثير الموجود بالوجود الظلي كما في انطباق الجزئي
الحقيقي على ما في اذهان جماعة تصوروه نعم لو كان الكتاب المسمى بالكافية
مثلا عبارة عن العلم المتعلق بتلك المسائل لكان الاسم من قبيل
اعلام الاجناس ايضا بناء على ان قيام الصورة بالذهن معتبر في ماهيته

الجزئية التي هي معان صرفة كان ذلك المجموع جزئيا حقيقيا بحيث صح

زيد نه جاي زيد موضوع من جزئيات قاعدة كان فاعل مرفوع را جعلوه شبيها بالجزئي صح

من تصوره

العلم كما سيجي تحقيقه ولا يمكن تخصيص الاسم بعلم المتكلم اي بالصورة
القائمة بذهن هذا المتكلم من حيث قيامها به وانما يمكن تعيينه بازاء
مطلق العلم اي صور المسائل المخصوصة القائمة بذهن ما فيكون
معناه كليا لا جزئيا لكن الكلام ههنا في المعاني المعدودة لا في العلم
بها فان قلت هذا الكلام من الشارح المحقق مبني على ما سيحققه من
ان زيدا مثلا وان كان جزئيا حقيقيا في نفسه لكنه كلي بالنسبة الى
جزئيات اعتبارية فانه اذا اشير اليه بهذا الانسان وبهذا الحيوان
وبهذا الكاتب كان هذه الهذيات معاني جزئية اعتبارية وينطبق
زيد على كل منها قلت لما كان كل من هذه الهذيات مفهوما مغايرا
للاخرى منها لكونها مستفادة من الفاظ متغايرة المعاني صح كون
زيد كليا بالنسبة اليها ولا يجري مثله ههنا اذ قد اشترط كون
تلك المعاني مستفادة من الفاظ مخصوصة رتبها مصنفها كما اشار اليه
الشارح في المفهوم الكلي المذكور اليه الا ترى ان احدا لو ترجم الكافية
بلسان اخر لم يكن ذلك عين الكافية ثم لو وضع الاسامي بازاء معان
مخصوصة مطلقة سواء عبر عنها بالالفاظ التي رتبها مصنفها او بالفاظ
اخر لجرى مثله ههنا وليس كذلك ليس على ان مراد اهل العربية يجوز ان يكون
اعلام الاشخاص حقيقة لا الاشخاص اعتبارية ولا تخلص عنه الا
بان يقال ليس مراده في قوله انها ظروف بل مراده ان الاسامي الكتب
على تقدير الاحتمال الراجح الذي هو احتمال الالفاظ من قبيل اعلام
الاجناس في التحقيق لا من قبيل اعلام الاشخاص وبهذا القدر يتم
الرد على اهل العربية فانهم مع جعلهم الكتاب عبارة عن الالفاظ
جعلوا الاسامي اعلام الاشخاص وقالوا الالفاظ التي تلفظ بها مصنفها
اي بعينها ما تلفظ بها او بالعكس وكذا النقوش التي كتبها المتكلم
هي بعينها ما كتبناها والتغاير بحسب تعدد المحال اعتباري لا يقدح في
جزئية المسمى كزيد الواقع في البيت او في المسجد ولذا جعلوا الكلمات بعد
[illegible] والملائكة والجن واغلظ فيما يتلفظ بها الانسان في بعض الاحيان
فرد الشارح بانه كلام ظاهري لا تحقيقي وكيف يكون الالفاظ الموجودة

قوله ولا مخلص الخ لا يخفى انه مخلص انه لما استحال الالتفات
الى تلك المعاني المعتبرة في حين التفصيل حيل التسمية
كان [illegible] والذهن مفهوم كلي منطبق عليها فوضع
الاسم لذلك المفهوم الكلي الى ما يكون اسما [illegible]
من اعلام الاجناس وان انحصرت تلك المعاني
الاجناس في الخارج في فرد واحد هو تلك المعاني
المخصوصة لانا نقول وضع الاسم بازاء الشيء
لا يتوقف على تصور جميع اجزائه تفصيلا كما
اذا سمي احد ابنه الغائب باسم فان ذلك
الاب لا يكون متصورا على الوجه الجزئي قبل
الرؤية وانما يتصور بوجه كلي كما نص عليه [illegible]
في الحاشية الصغرى على ان الكلام في وضع
اسامي الكتب بازاء تلك المعاني لا بازاء
كليات صادقة عليها فانه اجمال [illegible]
احدث اسامي الكتب فان [illegible] مثل [illegible] في
كتب العلوم [illegible] بتلاحق الافكار فتامل

المنقضية في زمان المتكلم عين الالفاظ الموجودة المنقضية في زماننا
وكذا النقوش بل الاتحاد بينها بحسب النوع غايته فلكل لانه [illegible]
والحق في التعريف المذكور الا بتقدير المضاف اي ما يتلفظ بنوعه
الانسان وتلك الالفاظ السيالة وكذا النقوش متغايرة بالتشخص
لا باعتبار مجرد تعدد المحل اذ تعدم احدهما وتبقى الاخرى وقياسها
على زيد الجوهر الباقي في الاين مع الفارق كما لا يخفى البحث الثاني
ان الشارح وفق النظر في جانب المسمى ولم يدقق في جانب الاسم فان اسم
الكافية مثلا ليس شخص اللفظ الذي تكلم به ابن الحاجب اذ هو فاسد
فاما ان يكون الاسم ايضا هو النوع المشترك بين جميع الاشخاص وهو ايضا
فاسد اذ يفوت الغرض منه وهو تمييز المسمى باستماع اسمه والعلم بخصوص
لخصوص [illegible] الحواس الظاهرة وان كان موجودا كما حققه الشيخ
وارتضاه الشارح واما ان يكون الاسم كل شخص وضع بازاء ذلك
~~الاسم واما ان يكون الاسم كل شخص~~ وضع الكتاب بملاحظة مفهوم
كلي هو ذلك النوع وهو ايضا فاسد لان جميع الالفاظ الموضوعة
مشتركة بما تقدم من الامر بين فيلزم انحصار الوضع في الوضع النوعي
فاسد لان الوضع قسمان شخصي ونوعي كما سيجيء من المحشي اللهم الا ان
يقال نختار ان الاسم ايضا هو النوع لكن الغرض من التسمية تمييز
المسمى باستماع شخص من اشخاص الاسم لا نفس ذلك الاسم او نختار ان
الاسم كل شخص ومراده ان انقسام الوضع الى الشخصي والنوعي ايضا
كلام ظاهري صادر من اهل العربية بناء على توهم الالفاظ اشخاصها
وهو منحصر في النوعي في التحقيق ولك ان تقول نختار الثالث ونمنع
لزوم انحصار الوضع في النوعي لجواز ان يكون الوضع النوعي في
التحقيق هو وضع افراد الانواع المتباينة بواسطة ملاحظتها
بمفهوم كلي صادق على جميع تلك الانواع كوضع العالم والعامل و
الضارب وغيرها من اسماء الفاعلين بملاحظتها بعنوان اسم الفاعل
الصادق على الكل والوضع الشخصي بناء على تنزيل كل نوع منزلة
الشخص في [illegible] وغيره كما اشار الى مثله صاحب التوضيح العقل

والا لم يكن ما تكلم به من تلفظ بالكافية اسما لذلك الكتاب مح

الغرض منه وضع الاسم لان مح

وذلك النوعي مح

لا باستماع مح

وضع الاشخاص من نوع واحد بملاحظتها بذلك النوع كوضع اشخاص الاسم وتسميته بالوضع الشخصي مح المقطع

ذلك من جملة وجوه الامر بالتفطن ايضا ذكر واما على انها من اعلام
الاجناس اه منع التقريب وليل الشارح على هذا المدعى بناء على ان ليس
لكل لفظ وضع بازاء مفهوم كلي علما لذلك المفهوم الكلي بل بعضه من
اعلام الاجناس كاسامة وبعضه من اسماء الاجناس كالاسد والفرق
بينهما ان معنى معلومية ذلك الجنس يدل عليها في علم الجنس بجوهره واسم
الجنس باللام الداخلة عليه لا بجوهره ولذا ايده بقوله لام التعريف
عليه كالكافية وانت فيه واقول هذا المنع مدفوع بقول المصنفين
في اوائل كتبهم وسميته بكذا لان التسمية ظاهرة في وضع العلم وحملها على
مطلق الوضع بعيد ودخول اللام مطرد في الاعلام المنقولة عن الوصف
كما تقرر في محله فلا يؤيد اسم الجنس اصلا وما ذكره في دفع هذا المنع
من ان المشهور [2] لا يدل على ان التسمية الواقعة في اوائل كتبهم بمعنى وضع
العلم فهو بواسطة تلك التسمية يدل على ثبوت الممنوع ولو ظنا والدعوى
هنا ظني يكفيه الدليل الظني وليس المشهور عندهم بمعنى مقابل التحقيق
فيه تنبيه الشارح في اثبات المدعى الظني ويؤيده ما نقل عن المحشي منها
حيث قال في الحاشية ما حاصله ان مثل مفتاح العلوم مشتمل على معنى
التعريف بحسب معناه التركيبي المنقول عنه فلا يناسب ان يعتبر ذلك
المعنى في معناه الافرادي المنقول اليه ويحمل سائر الاسامي عليه ليكون
الكل على وتيرة واحدة [2] مع ان العلمية الجنسية تقديرية بمعنى انما
قدرها النحاة في مثل اسامة لضرورة منع الصرف حفظا
لقاعدتهم فلا يصار اليها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه بحث
لان الكافية المنكرة في قولنا هذه كافية غير منصرف للعلمية والتانيث
فالضرورة موجودة في اسامي الكتب ايضا وكيف لا والنحاة
لم يخصصوا البحث عن غير المنصرف بما عدا اسامي الكتب ولا يبعد
لاهل المعقول مخالفة النحاة في احكام الاعراب على انا نقول
ان كان موافقة النحاة هنا لازمة عند اهل سائر الفنون فالضرورة
موجودة ههنا وان فرد الشارح من اعلام الاجناس هو بعينه اسماء
الاجناس اذ لا فرق بينهما عند اهل المعقول ح وانما الفرق عند

[2] كونها اعلاما فغير مرضي عند الشارح لانه اثبات التحقيق بالمشهور اللهم الا ان يقال ذلك المشهور صح صح صح

قوله [2] صح

النحاة فلا

النحاة فلا يتجه عليه ما اورده من منع التقريب والحق ان مراد الشارح
تحقيق مذهب اهل العربية في اسامي الكتب لا تحقيق مذهب
اهل المعقول فيها فيتوجه عليه المنع المذكور ويندفع بما ذكرنا والله اعلم
لهذا الكلام من المحشي بل لا وجه له اصلا فتامل قال الشارح اي هذا الكتاب كلام
مهذب غاية التهذيب الخ يشير الى ان اصل الكلام هكذا ثم عدل عنه
الى ما ترى اطلاقا للمصدر على مفعول بطريق الاسناد المجازي كما في قوله
لانه القاعدة المطردة في وضع المصادر مواضع عواملها كما في قولهم
سبحانك فان اصله اسبحك تسبيحا ثم حذف الفعل واضيف سبحان الذي
هو علم التسبيح الى الكاف ولذا قطعه الشارح عن الاضافة ليدل الكلام
على انه مهذب غاية جنس التهذيب لا غاية نوع منه هو تهذيب
الكلام فان الاول ابلغ من الثاني ولم يجعله من قبيل جد جده كما
جعله المحشي لما سبق منه ان التجوز في الاسناد ابلغ من التجوز في الطرف
وايضا هو محتاج الى امرين احدهما تاويل المصدر بالمشتق وثانيهما تاويل
اضافته على مذهب البصرية حيث لم يجوزوا اضافة الصفة الى موصوفها
الا بتاويل وان جوزها الكوفيون بلا تاويل والمحشي رد هو مذهب البصرية
بخلاف ما ذكرناه فانه غير محتاج الى ما عدا التجوز في الاسناد وهو
مراد الشارح بتوجيه الاول فيما بعد او تصنيف هذا الكتاب غاية
تهذيب الكلام اي على حذف المضاف في جانب المبتدا وانما
اخر هذا التوجيه مع انه ايضا تم بتاويل واحد هو حذف المضاف لان
المقام يقتضي المبالغة في وصف الكتاب لا في وصف التصنيف
وان كانا متلازمين في الواقع وتلك المبالغة واضحة في التوجيه الاول
دون الثاني ولان التصنيف ليس متحدا مع التهذيب في الواقع
لان التصنيف عبارة عن جمع الاشياء وجعلها اصنافا والتهذيب
ازالة الحشو والتطويل فبعد حذف المضاف يحتاج الى ادعاء اتحادهما
في الواقع فليدع اتحاد التهذيب مع الكتاب اولا من غير احتياج الى
حذف المضاف ولان حذف المبتدا الذي هو العمدة الكبرى في الكلام
اعظم تخلفا من ارتكاب التجوز في الاسناد فعلى هذا كان النسخة المعول عليها

ثانيهما في تاويل وارادة ما في التهذيب
اي الكلام الذي هو مفعوله صح

في قوله والثاني انسب كما ترى بترك الا انسب ومعناها ح
والتوجيه الثاني غير ظاهر كما ترى وان ثبت تلك النسخة فليس
معناها ان الثاني انسب من ~~الاول بل معناها انسب من~~
الاول بل معناها انسب ايضا من سائر التوجيهات الممكنة
ححرها بجعل غاية التهذيب مصدر المهذب مصدرا والفعل مقدرا اي
هذبت هذا غاية التهذيب او هذا هذبته غاية التهذيب هكذا
ينبغي ان يحرر الكلام ايش هذا لا كما يذكره المحشي فانه منظور فيه
من وجوه كما تعرفها قوله بحسب اللفظ اي يعني ان تطبيق الفاظ
الكلام على القواعد العربية مع صحة اصل المعنى الذي يجب اعتباره
قبل امر البلاغة في التوجيه الثاني اقل تكلفا منه في الاول اذ ليس فيه
الا حذف المضاف واما الاول فيحتاج الى جعل المصدر بمعنى المفعول
والى تأويل اضافته على المذهب المختار الذي هو مذهب البصرة وفيه
بحث من وجوه الاول ان احتياج الاول بطريق الى هذين الامرين انما
يتم لو لم يجز حمله على حمل المصدر على مفعوله مبالغة بطريق التجوز في الاسناد
كما في قوله وانما هي اقبال وادبار وهو ممنوع بل مراد الشارح ذلك فليس
في الاول الا تكلف واحد كما في الثاني مع انه قد سبق منه ان التجوز
في الاسناد ابلغ الثاني ان كلمة كفاية حذف المضاف في الثاني
انما يتم لو اتحد التصنيف مع التهذيب في الخارج وليس كذلك فيحتاج
الى امر آخر هو التجوز في الاسناد والثالث ان حذف المبتدا تكلف
آخر غير حذف المضاف ففي الثاني تكلفات عديدة بخلاف الاول
قوله لان توجيهه اظهر لان المستفاد الاظهرية من زيادة الرؤية الدالة
على العلم بطريق المشاهدة في قوله كما ترى ومن عموم الخطاب
لكل من يصلح للخطاب بخلاف قوله وتوجيه الاول لا يخفى فانه انما يدل
على مطلق الوضاحة وانت تعلم انه يعني كما ترى حاله فغاية ما يدل عليه
كمال وضاحة حال ويجوز ان يكون تلك الحالة الواضحة قباحة وسماجة
والذي يحمله عليه الكل بطريق الكناية بدعوى ان رؤيته مستلزمة
لظهور رجاحته او قباحته قوله اي الثاني غير ظاهر بحسب المعنى كما لا يخفى

فيده

فيده بقوله بحسب المعنى لئلا يخالف ما سبق وقد عرفت ان المستفاد
هذا المعنى بطريق الكناية والاشارة الى ان المعنى الكنائي هو
ظهور المرجوحية لا نفس المرجوحية لكن بقوله كما لا يخفى فلا يتجه ان (عليه م)
الصواب ترك قوله كما لا يخفى لئلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى
الكنائي قصدا على ما من اطلاق واحد ولك ان تقول قوله كما لا يخفى
تفسير لقوله كما ترى وقوله غير ظاهر بيان للمحذوف في كلام الشارح
بمعونة المقام ثم مراده من المعنى الثاني المستفاد من خصوصيات (ما يعم الخفي م)
الكلام البليغ امرا زائدا التي يدور عليها امر البلاغة بشهادة قوله
اذ المناسب للمقام الخ لان تطبيق الكلام لمقتضى المقام انما يحتاج
اليه في البلاغة كما لا يخفى قوله اذ المناسب للمقام وصف الكتاب
اذ الغرض من الوصف رغبة الطلبة في الموصوف الباقي عندهم ليستفيدوا
منه وهو الكتاب لا التصنيف الذي هو امر منقض لا يستفاد منه
شيء بل ربما يوهم وصفه مدح المصنف بالاصالة لا الكتاب ومقتضى
المقام بالعكس فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون وصف التصنيف كناية
عن وصف الكتاب للاستلزام بين الوصفين والكناية ابلغ
من التصريح فيكون اوفق لمقتضى المقام قوله ولا يلايم هذا المعنى الخ
يعني ان حمل قوله والثاني كما ترى في هذه النسخة على معنى انه غير ظاهر
لا يلايم قوله وتوجيه الاول لا يخفى لان كون الثاني غير ظاهر لا يلايم
قوله وتوجيه الاول لا يخفى لان كون الثاني غير ظاهر يدل بمفهومه
على ان الاول ظاهر لا يحتاج الى التأويل اصلا وقوله وتوجيه الاول لا يخفى يقتضي
انه يحتاج الى التوجيه وبينهما تناف الا ان يكون التوجيه في قوله وتوجيه
الاول لا بمعنى الكون موجها مستحسنا لا بمعنى التأويل وهو خلاف
الاظهر فلا يحصل به الملايمة بهذا المراد وله اولوية النسخة الاولى (فرع م)
وفيه نظر لان غاية ما يدل عليه ذلك المعنى كون الاول ظاهرا راجحا
بالنسبة الى الثاني لكونه ظاهرا لا يحتاج الى التأويل اصلا وذلك
واضح فلا اشكال في الملايمة اصلا قوله ولك ان تفسر هذه النسخة
بما اي يعني ان الثاني انسب بحسب اللفظ لانها يجوز ان يكون

لكن نبه عنه بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور التنبيه على الرائي وهذا
كما ان اسم الاشارة قد يكون للتعظيم وقد يكون للتحقير قوله
فالنسخة الاولى اولى لان النسخة الثانية ان لم يحمل على الاولى تورد
عليها عدم الملائمة وان حملت عليها سلمت عنه وايضا الاظهر
توافق النسختين ولا يمكن حمل الاولى على الثانية بمعنى الاول و
قد عرفت ما فيه فتأمل قوله ومن البين انه لا عموم بحسب العلم اى
اذ لا يلزم من العلم بهذا الكتاب العلم بتحرير المنطق والكلام اى
العلم بكونهما محررين وان لزم العلم بنفسهما اما على تقدير على
تقدير كون الكتاب من الالفاظ او النقوش فلانه لولا تحريرها
نفس المعاني المنقحة المحررة لا تحريرها وليس وصف التحرير لازما
له لولا انه لازما بالمعنى الاخص ولذا كثيرا ما نعلم من
تلك الالفاظ او النقوش معانيها ولا يخطر ببالنا كون تلك المعاني
محررة وان كانت محررة في الواقع واما على تقدير كونه عبارة
عن تلك المعاني المحررة فلما ظهر من ذلك من ان وصف التحرير ليس
لازما بينا لتلك المعاني المحررة التي هي عبارة عن المنطق و ٩ هي نخ
الكلام فان قلت فكيف الحال فيما اذا كان المعلل المذكور
هاتان عبارتين عن الادراكات والملكات قلت لا يصح
حملهما على الادراكات او الملكات اذ التحرير انما يتعلق بالمعاني لا بهما
وايضا العموم باعتبار التحقق العلمي انما يعتبر بين الكتاب وبين
المعاني والمسائل لا بينه وبين الادراكات بتلك المعاني او
الملكات بها اذ لا معنى لكون العلم بالكتاب موجبا مستلزما للعلم
بالادراكات او الملكات وانما المعنى في كون العلم بالكتاب موجبا للعلم
بالمعاني والمسائل المحررة وهذا الايجاب مستفاد من كلمة في اذ الدالة
على عموم مع علمها وخصوص منظور فيها بحسب التحقق العلمي يفيدها
من مدح الكتاب ما لا يخفى ولذا حمل الشارح المحقق العموم ههنا اقتباسي
على العموم المطلق كما ستعرف لا العموم من وجه الكافي في التشبيه بالعرفية
في الجملة اذ لا ايجاب في العموم من وجه بحسب التحقق العلمي فلما ان يقول

فلما انه لا معنى

فلما انه لا معنى لوصف الكتاب بان العلم به يوجب العلم بالادراكات
او الملكات كذلك لا معنى لوصفه بان العلم به يوجب العلم بكون المعاني
والمسائل محررة وانما المعنى في وصفه بان العلم به يوجب العلم بمسائل
العلمين المحررة او بان نفسه يوجب نفس التحرير في الواقع فالحق ان
مراد الشارح احد التوجيهين الاولين وان فسر بان ايجاب العلم
بالمسائل ينفي احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب بخلاف
نفس التحرير قوله بالنسبة الى الكلام اذ لا يخفى ان الظاهر ان يقول
بالنسبة الى هذا الكتاب الا انه قصد اخراج الخطبة المشتملة على
قوله فهذا غاية تهذيب الكلام لان العلم بتلك الفصول يوجب العلم
بكون المسائل محررة فيتضح ما ذكره من انه لا عموم لتحرير العلمين والدليل
على خروج الخطبة عن الكلام المهذب المشار اليه بقوله فهذا انها
لا مدخل لها في مسائل العلمين والظاهر ان يكون للكلام المهذب مدخل
فيها وايضا لو دخلت لزم الاشارة بكلمة هذا الى معنى نفسها وهي
غير مستحسنة ولك ان تقول قصد اخراج الخطبة والمقدمة ومباحث
الالفاظ اذ ليست الكل من اجزاء العلمين ولا من مباديهما الموقوف
عليها في ذاتهما وان كان لبعضها مدخل في الافادة والاستفادة قوله
كما للمنطق اه اى العموم الحاصل لنفس هذين العلمين بالنسبة الى الكلام
في هذا الكتاب كالعموم الحاصل للمنطق بالنسبة الى القسم الاول من
٩ مسائله ع الكتاب فان هذا العموم ايضا بين القسم الاول وبين نفس المنطق
٧ او مسائله م لا بينه وبين تحرير بعض اوصافه ولذا جعل ظرف القسم الاول
نفس المنطق لا بعض اوصافه كما يأتي قوله فاما ان يراد الا يعني
وان الظاهر من قوله تحرير المنطق اه ان يكون من اضافة المصدر الى
مفعوله او نائب فاعله ولما لم يكن المعنى فيه على هذين الظاهرين معا
فلابد من صرف احدهما اما بان يجعل اضافة التحرير من اضافة الصفة
الى الموصوف ليكون العموم بحسب التحقق العلمي لنفس العلمين
المذكورين لا لتحريرهما واما بان يحمل العموم في كلامه ههنا على العموم
بحسب التحقق الخارجي لا بحسب التحقق العلمي وعلى التقديرين ينبغي

تحقق مبادئ العلمين المحررين في العلم بدون العكس اذ تحقق في العلم صح

الا يراد اما على الاول فلانه متى تحقق هذا الكتاب في العلم بدون هذا
الكتاب وهو ظاهر واما على الثاني فلانه متى تحقق هذا الكتاب في
الواقع تحقق تحرير العلمين في الواقع ايضا وان لم يعلم ذلك التحرير الا
عكس لو توقع تحريرهما قبل هذا الكتاب من سائر المصنفين نعم لم يقع
منهم غاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب لكن التحرير اعم من غاية التهذيب
فهو واقع منهم وكذا المحرر اعم من المهذب غاية التهذيب فلا يتجه على
هذين التوجيهين ان مجرد امكان التحرير يكفي في العموم بل لا بد من
وقوعه بالفعل ووقوعه قبل الكتاب ثم فلا يتم العموم في شيء من التوجيهين بهذا الكتاب صح
ولا حاجة في دفعه الى حمل التحرير على التحرير الممكن وانما يحتاج اليه ان
خص التحرير بغاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب وانما قدم التوجيه
الاول لان فيه محافظة على الظاهر بقدر الامكان اذ الظاهر ان
المراد من العموم في الموضعين واحد ولانه ينفي احتمال الاختلال المتوهم
من غاية التهذيب دون الثاني لكن على تقدير انتفاء ذلك الاحتمال
بهذه الظرفية يكون عطف تقريب المرام على التهذيب توكيدا لا تاسيسا
فالوجه الاقتصار على الثاني كما فعله بعضهم حيث جزم بالتوجيه
الثاني ولم يجوز الاول اصلا واقول انما يحتاج كلام الشارح هنا
الى التأويل لو كان ظرفا لنفس الكلام المهذب واما اذا كان ظرفا للتحرير صح
لغاية تهذيبه كما هو الظاهر فلا اشكال في الظرفية اصلا اذ الظاهر
من ظرفية التحرير الاعم لغاية التهذيب الاخص منه بحسب الحمل انما يكون
تلك الظرفية بحسب العموم لا بحسب التحقق ولاجل وضوحه لم يتعرض بحسب الحمل صح
الشارح لبيان العموم هنا في الحاشية بخلاف ما سبق فانه
خفي يحتاج الى البيان لعدم وضوح العينين فليتأمل قوله اي كل منهما فلا عبرة بالبيان صح
فذلكة حاصله ان العموم في كل من التوجيهين انما يتم لو كان العلمان بتمامهما
مذكورين في هذا الكتاب وليس كذلك بل انما ذكر فيه بعض من مسائلهما
واتمام ذلك بجعل ال في العموم موضوعة بازاء مفهوم كلي مشترك
بين جميع المسائل وبين بعضها اتمام بابنا على الحكم بحسب الموضوع ومثله
لا يليق بشأن المحقق وانت خبير بان فذلكة هنا وفيما سبق هو

بان

بان ما في هذا الكتاب اكثر مسائلهما والمقام خطابي يكفيه ادعاء
ان العلمين بتمام مسائلهما مذكوران في هذا الكتاب ترغيبا للمتعلم لكن يتجه
ولا سيما انه ادعاء والحمل بمعظم اجزائه في مثل هذا المقام الا ان هذه الخدشة ادعاء صح
انما يندفع بذلك عن المتن لا عن الشرح اذ على تقدير كفاية الادعاء يكون
الاشتغال في الحاشية الاتية ببيان العموم لغوا وفيه ما فيه بل هو الحق كما
ستعرف قوله والظاهر انه لعل وجه الظهور ما ذكره بعض الافاضل
من ان ظرفية الصفة لموصوفها كما في زيد في الخصب والراحة ظرفية
حقيقية عند اهل الحكمة فيستغنى عن اعتبار التشبيه والتجوز وفيه بحث بحث صح
وجوه الاول ان كون تلك الظرفية حقيقية عند اهل الحكمة محل نظر بل الظاهر
انها مجازية عندهم ايضا فانهم قالوا ان في يطلق كذا في كذا بطريق الاشتراك
او التشكيك على المعاني المختلفة ككون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وكونه في المحل وكونه في الخصب والراحة وكونه في الحركة وكون الكل
في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام انتهى والظاهر ان قولهم
او التشكيك اشارة لتقسيم تلك المعاني الى حقيقية كما في الثلثة الاول ومجازية
بعلاقة التشبيه كما في البواقي الثاني لو سلمنا ان كلمة في حقيقة عرفية
في تلك المعاني عندهم فانما يلزم ان الظرفية حقيقية هنا لو كان هذا الكتاب
من الحكمة وليس كذلك بل من الكلام في تقرير عقائد الاسلام نعم المنطق
في الاصل من علوم الحكمة لكن المصنف جعله كالمقدمة للكلام على ان الظرف
هنا ليس تحرير المنطق وحده بل تحرير كلا العلمين فلا بد ان يكون المعنى
بكلمة في هنا باصطلاح اهل اللغة ولم يكن الظرفية التي هي الحلول الحقيقي الحقيقية صح
عندهم لا في ظرفية العلمين ولا في ظرفية تحريرهما الكتاب ولا في ظرفية وصف المحررين صح
الدلالة لموصوفها وان امكنت في عكسها اعني في ظرفية الموصوف لصفته الحالة
فيه كما في قولك الشجاعة في زيد فيحتاج هنا الى التجوز باحد الوجوه الثلثة التي
اشار اليها الشريف في قوله تعالى اولئك على هدى احدها الاستعارة
التبعية في كلمة في كما ذكرها ثانيها الاستعارة المكنية في مجرورها بتشبيه الشق صح
العلمين المحررين او تحريرهما بالظرف الحقيقي واثبات لها ما هو من خواص
المشبه به اعني الاداة الدالة على الحلول الحقيقي على سبيل التخييل ثالثها

الاستعارة التمثيلية بتشبيه حال المتعلمين او المحررين مع هذا الكتاب
بحال الظرف مع مظروفه وبذكر المركب الدال على الثانية بالوضع
ويراد الاولى فيكون تمثيلا وان حذف من التركيب ما عدا الاداة
الثالث ان الدلالة ليست معنى حقيقيا للتحرير المخصص بدون السلم
ونحوها فجاز ان يكون ارتكاب التجوز في المجرور ويكون الجار حقيقة
ليس اولى من عكسه الرابع ان حمل الظرفية مع اعمها على ظرفية
وصف الدلالة الموصوفية غير موجه معها سواء كانت حقيقية او
مجازية لان تلك الظرفية تدل على استيعاب الصفة واحاطتها بموصوفها
احاطة تامة بحيث لا يجد الموصوف بدا منها فتدل معها على ان الكتاب
لا يفارق الدلالة على المتعلمين بل عليها دائما وفي كل حال فيكون تلك
الظرفية دافعة لاحتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب كما اذا
حملت على العموم بحسب التحقق العلمي فيلزم ان يكون عطف قوله
وتقريب المرام على التهذيب تاكيدا لا تاسيسا مع انه
لا يرضيه فيما بعد العلم لهذه الوجوه امر بالتدبر قوله صفة للكلام لا نزاع
في كون الدلالة صفة للكلام وانما النزاع بين الشريف والمص في
ان تفسير الدلالة انها هي صفة اللفظ بفهم المعنى من اللفظ مشكل
على المص كما ذهب اليه الشريف او لا كما ذهب اليه المص بناء
على انه وان كان مطلق الفهم صفة للفاهم او المعنى الا ان فهمه من
اللفظ صفة مركبة لذلك اللفظ وقد اشار اليه المحشي فما قيل
ههنا من ان كون الدلالة صفة للكلام انما يصح على مذهب المص
في تفسير الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مع ان المحشي مذهب الشريف
كما اشار اليه فناش من اعوجاج الفهم الا يرى ان حكم الشريف
بالشرح يوجب كون الدلالة عنده وصفا للفظ ايضا ولو كانت
وصفا للمعنى او للفاهم لم يكن فيه شرح اصلا على ان الدلالة في كلام
المحشي يجوز ان يحمل على المعنى اللغوي الذي هو الارشاد والقائم بالكلام
ايضا كما في هداية القرآن لا على المعنى الاصطلاحي قوله اما كون التقريب
الخ اما ظهور كونه على الاول بالمعنى اللغوي فظاهر لان التقريب

بالمعنى

بالمعنى اللغوي كالتهذيب يشتق منه شيء ويحمل على الكتاب فيصح تاويله
بذلك المشتق بان يقال هذا الغاية مقرب للمرام غاية التقريب كما
اشار اليه الشارح بخلاف التقريب بالمعنى الاصطلاحي اذ لا يشتق
منه مقرب بمعنى ذي التقريب وايضا هو بمعنى الاستلزام الذي هو
كلي متواطئ لا مشكك فلا يصح عطفه على ما اضيف اليه الغاية بمعنى النهاية
لانه يقتضي ان يكون المعنى الاصطلاحي كليا مشككا كالتهذيب
وفيه ان الشارح لم يبين انحصاره في حمل الاشتقاق بل هو وحمل ذو اخوان
فليشمل الحمل ذو وبان يقال هذا الكتاب ذو غاية التهذيب والقول
بان التقريب والاستلزام كلي متواطئ لا مشكك ممنوع بان التقريب
كما يتم باتحاد عين المنطقيتين بانتاجه ما به وهو اخص منه فمنه ما هو
بالذات ومنه ما هو بالواسطة كيف ولو لم يكن التقريب بالمعنى
الاصطلاحي مشككا لكان عطفه على التهذيب احتمالا فاسدا لا غير
محذور الا ان يقال كون الشارح في جانب المعطوف عليه بحمل الاشتقاق
وفي جانب المعطوف بحمل ذو بعيد ظاهرا والظاهر ان يكون الشارح
بطريق واحد والاظهر ان وجه ~~الظهور~~ الظهور هو ان عطف
المعنى اللغوي على التهذيب لكونه والا على غاية تقريب المرام يفيد
فائدة ~~جديدة~~ جديدة مهمة هي ان الكتاب بعيد عن جميع مراتب
الاخلال المتوهم من غاية التهذيب لان المبالغة في التنقيح ربما يؤدي
الى الاخلال الموجب لتبعيد المرام عن الافهام ولا يفيدها عطف المعنى
الاصطلاحي اذ غايته افادة ان الادلة المذكورة في هذا الكتاب مستلزمة
لنتائجها بالذات لا بالواسطة ولا يلزم منه خلوه بالذات عن جميع مراتب
~~الاخلال وهو ظاهر لا يقال يندفع توهم الاخلال بقوله في تحرير المنطق~~
~~اذ لا ان التحرير بمعنى التبيين الخالي عن الحشو والتطويل كما ذكره الشارح~~
~~التبيين عن الاخلال وهو ظاهر~~ لا يقال يندفع توهم الاخلال بقوله في
تحرير المنطق الخ لان التحرير بمعنى التبيين الخالي عن الحشو والتطويل
كما ذكره الشارح والتبيين في الاخلال ولذا اورد عليه بعض الافاضل بانه
لا وجه لاعراضه عن الاخلال في تفسير التحرير لانا نقول ان الاخلال كغيره مراتب

وفي الكبرى ان الاستلزام بالذات اولى من الاستلزام بالواسطة صح

صدر الدين زاده

متفاوتة وخلو جميع تلك المراتب عن التبيين محل نظر لظهور الظاهر
الا في بعضها نبيب في الجملة فلا يندفع به ايهام هذه المرتبة بخلاف
عطف المعنى اللغوي على التهذيب الذي اضيف اليه الغاية فان غاية
تقريب المرام الى الافهام ينفي جميع تلك المراتب كما ذكرنا ثم كون
هذا الوجه ظاهرا مستغنيا عن البيان محل بحث وقد يقال في وجه الظهور
لان السوق ليس صفة للكتاب بل للمصنف بواسطة الكتاب بخلاف
المعنى اللغوي اقول ان اراد القائل ان المعنى اللغوي صفة حقيقة
للكتاب فليس كذلك ضرورة ان الالفاظ الات لتقريب المصنف
حقيقة وان اراد اعم من المجازية ~~[illegible]~~ صفة للكتاب مجازا
اولى ان الكتاب مقرب للمرام مجازا يساوق للدليل مجازا على ان
السوق الذي هو صفة للمصنف لا للكتاب هو مطلق السوق لا سوق
الدليل فانه صفة للدليل عند المحشي بلا شائبة والدليل الملفوظ
من اجزاء الكتاب فيكون التقريب المعتبر بسوق الدليل وصفا
حقيقيا لجزء الكتاب ولا بد ان يحمل ذلك النفي على ما هو صفة
الدليل اما من غير شائبة كما ذهب اليه المحشي او بالشائبة كما ذهب
اليه الشريف المحقق هنالك لان التقريب عندهم وصف قائم
بالدليل وهو الاستلزام واعلم ان الشارح لم يلتفت الى صيغة
اسم المفعول على معنى انه المرام المقرب الى الافهام لانه لا يصح الا
على الاحتمال الغير المختار الذي هو كونه عبارة عن المعاني ضرورة
ان المرام المقرب الى الافهام هو المعاني لا الالفاظ والنقوش
فلا يصح ان يقال ان هذا الكتاب غاية المرام المقرب الا
بتكلف حذف المضاف اي ذو الغاية المرام المقرب قوله
فلان العطف على هذا يكون تاسيسا بلا تكلف لان تحرير العلمين
وبيانهما الخالي عن الحشو والتطويل لا يستلزم تقريب الدلائل
المذكورة فيها سواء كان العلمان عبارتين عن المسائل فقط
كما هو التحقيق او مع ايراد الدلائل والتعريفات
كما هو المشهور ولو فرض الاستلزام على الثاني فليس التوكيد

بخلاف التقريب بالمعنى اللغوي
فيه نظر لانه ان اراد الصفة
الحقيقية فكذا التقريب
ليس صفة للكتاب
حقيقة بل للمصنف
بواسطة الكتاب ضرورة
ان الالفاظ الات
منه

فالسوق ح

فكذا ح

في تعريف الدلالة
ح

عبارة عن اعادة اللازم مطلقا بل من اعادة اللازم البين المستفاد
من الملزوم ولزوم التقريب المصطلح للتحرير على تقدير وقوعه غير بين
كما لا يخفى فالحمل عطف المعنى الاصطلاحي على التحرير تاسيسا بلا تكلف
بخلاف عطف المعنى اللغوي عليه لان التحرير بمعنى التبيين الخالي عن الحشو
والتطويل مستلزم لتقريب المرام في الجملة استلزاما بينا وان لم يستلزم
غاية التقريب فجعله تاسيسا يحتاج الى تكلف بان يقال ليس التحرير
بالمعنى المتبادر الذي ذكره الشارح بل بمعنى مجرد ايراد عبارات خالية عن
الحشو والتطويل سواء وجد فيها تقريب المرام في الجملة او لم يوجد تقريب
اصلا كما في نهاية الاخلال الخالية عن التبيين والتقريب بوجه ما او بان
يقال المراد من التقريب فرد الكامل اعني غاية التقريب ~~بالمعنى اللغوي~~
~~على التهذيب بين عطف~~ هكذا يجب ان يحرر مرامه ولعل قوله فلا
تغفل عن وجه الفرق بين عطف التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب
وبين عطفه على التحرير في ان الاول يكون تاسيسا بلا تكلف والثاني
مع التكلف كما دل عليه المقابلة بين قوله اما كون التقريب على الاول اه
وبين كونه على الثاني اه وذلك الوجه كما قررنا او بمعنى لا تغفل عن
ان كون الاول تاسيسا بلا تكلف انما هو على تقدير كون نفس التحرير
ظرفا للكتاب بحسب العموم في التحقق العلمي لما اشرنا ان الظرفية
على هذا تدل على ان العلم بهذا الكتاب يعلم به كل العلمين المحررين
فيدل على انه دال على العلمين بالنسبة الى كل مخاطب ذكي او غبي فينتفي جميع
مراتب الاخلال وتوجب غاية التقريب الى الافهام اللهم الا
ان لا يكون غاية التقريب لازما بينا للظرفية المذكورة او بمعنى
لا تغفل عن ان توهم اشتمال الكتاب على بعض مراتب الاخلال باق
غير مندفع على تقدير عطف التقريب بالمعنى الاصطلاحي على التحرير وان
اشتغلت بدفعه بالظرفية بحسب العموم في التحقق العلمي يندفع المستفاد
من كلامه من كون عطف التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب تاسيسا
بلا تكلف فلا حاجة الى ذلك التوهم اخره الشارح او بمعنى لا تغفل
عن ما اوردناه على ظرفية التحرير مع دفعه بوجه يجري في التقريب المصطلح
ان صح

اي تاسيسا او كان بينا او غير بين
وسواء كان بينا بالمعنى [illegible] بالمعنى
الاعم او بالمعنى الاخص محرره

قوله واما [illegible] صح

في الواقع لا على تقدير كون العلمين محررين ظرفا
له بحسب العموم في التحقق صح

موجب صح

المعطوف عليه اذ ليس التقريب المصطلح ايضا اعم من الكل يجب
التحقق في نفس الامر ولا يجري الوجه الاخر في دفعه اذ لا يصح المرام
المقرب على ان يكون المقرب مشتقا من التقريب بالمعنى الا
صطلاحي اللهم الا ان يؤول بالمرام دون التقريب وهو اعم من الكتاب
بحسب التحقق العلمي واعلم ان التقريب اذا حمل على المعنى الا
صطلاحي يكون اضافته الى المرام لادنى ملابسة سواء كان معطوفا
على التهذيب او على التحرير لان التقريب بالمعنى الاصطلاحي انما يضاف
حقيقة الى الدليل لا الى المطالب والنتايج قال الشارح
يحتمل ان يكون بيانا للمرام ايضا مبني على ان المراد من المرام مرام اهل الكلام
وان اضافة التقرير الى العقايد من قبيل اضافة جرد قطيفة اي
المرام الذي هو العقايد المقررة واما مبني على ان المراد من المرام مرام
المص فقط والاضافة على ظاهرها الذي هو تقرير العقايد سواء
كان التقرير بمعنى البيان بالعبارات او بمعنى التثبيت بحيث لا يزول
بتشكيك المشكك لكن اتساقا باه قوله الى الافهام فيما قبل لان
المرام المقرب الى الافهام هو المسائل الاعتقادية لا تقريرها الا
من المعنيين اللهم الا ان يكون تقريب البيان الى الافهام عبارة عن
الوضوح والانكشاف البيان على مدلوله بحيث لا يحتاج الافهام
في الوصول الى مدلوله الى الواسطة لعدم كونه بايراد اللوازم البعيدة
او يكون تقريب ~~اللوازم~~ تقريب المسائل وتثبيتها الى الافهام كناية
عن ان تثبت هذه المسائل في الافهام والاعتقادات حاصل
لتلك الاعتقادات في هذا الكتاب بادنى سعي لان التثبيت
بهذا الكتاب قريب لتلك الاعتقادات لا بعيد كالتثبيت
بسائر الكتب ولا يخفى ما في كل منهما من التكلف والكلام في الاحتمال
الظاهر كما سينبه عليه المحشي قوله ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام
ح تقريب ما قصد من التقرير والبيان الى الافهام وذلك المقصود
هو حصول تلك المسائل المقررة على وجه اليقين في اذهان المتعلمين
فعلى هذا اضافة التقريب محذوف ايضا هو قوله الى الافهام كما اشار

هو اضافة المصدر الى معموله اي المرام الذي هو

اذ المرام بمعنى المقصود فالمعنى

85

اليه ثم الظاهر ان مراده ذكر عديل الاحتمال الظاهر الذي ذكره الشارح
بقوله يحتمل ان يكون بيانا للمرام فان لفظ الاحتمال المذكور في الشرح
يوجب احتمالا اخر والانسب ان يجعل الظاهر عديلا للظاهر فيما وجد
واما جعل عديلا لما يفهم من قوله وتعلقه بالتقريب اه فغير مناسب مع
وجود العديل الظاهر فانه احتمال بعيد فهذا شارة الى ان في كلام الشارح
ايجاز حذف وكانه قصد بذلك دفع ما يورد على الشارح من ان تعرضه
بالاحتمال البعيد واعراضه عما هو اقرب منه وهو احتمال كونه صلة للمرام
مما لا وجه له واما قيل لا يتيسر ان يكون متعلقا بالمرام لان معنى تقرير عقائد
الاسلام هو جعلها في قرارها وهذا الجعل مما يقصد تقريبه الى الافهام
اما انه يقصد منه امر اخر يقرب الى الافهام فظاهر انه ليس كذلك فليس بشيء
لانه انما يتم اذا جعل التقرير بمعنى التثبيت لا اذا جعل بمعنى البيان
بالعبارات الى الشارة ان ما قصده المص من بيان عبارات المسائل الا
عتقادية حصول تلك المسائل في اذهان المتعلمين فلا شك في ظهور
ان يقال وتقريب المسائل الاعتقادية التي قصدها المص من تقرير
عباراتها الدالة عليها الى الافهام على ان تقريب ذلك الجعل الى الافهام
يحتاج الى تكلف فلا يكون ظاهرا اذ الظاهر من تقريب الشيء الى الفهم
ان يتعلق به الفهم ويكون ذلك الشيء مفهوما بسهولة للقرب بينهما لا
ان يتصف به الفهم بسهولة فانه غير ظاهر كما اشرنا واما كون تقريب
الجعل المذكور الى الفهم عبارة عن ان يتعلق به الفهم بحيث هو مفهوم
بسهولة فمما لا معنى له هنا كما لا يخفى قوله على ان يكون اه اشارة الى ان
هنا احتمالا اخر وهو تعلقه بالتقريب على ان يكون كلمة من منشائية اي
التقريب بسبب التقرير والبيان لكنه بعيد لكونه خلاف المتعارف
في هذا التقريب تأمل قوله لانه بعيد لفظا انتهى بهذا الدليل في صورة المصادرة
لاجل اللطافة لظهور عدم المصادرة لان البعد اللفظي الذي هو المدعى
اعم لانه بمعنى بعد الاستفادة من اللفظ سواء من جهة اللفظين المرتبطين
عن الاخر بتوسط لفظ اخر او الفاظ بينهما او من جهة الاشتراك
او التجوز بقرينة خفية والدليل المذكور عبارة عن الاول لاخص قوله غرضا ما

ظاهر

بعد ح
او من جهة التعقيد مع ح

يشير الى صحة جعل المقصود قريبا الى التقرير بان يكون تقريبه اليه عبارة
عن جعل البيان والتقرير دالا عليه بلا واسطة ويكون غاية التقريب
عبارة عن جعله دالا عليه بلا واسطة اصلا لكنه بعيد اذ الظاهر ان
يقرب المقصود الى الفهم لانه الشايع المتبادر في امثال هذا المقام
ولانه صحيح في ذاته لم يبطله الشارح بل استبعده قوله وما قيل في وجه
بعده معنى انه يلزم من هذا اي من جعله متعلقا بالتقريب على ان يكون
المرام غير تقرير عقايد الاسلام ضرورة ان التقريب نسبة بين شيئين
فلا يكون المقرب الى الشيء عين ذلك الشيء والظاهر انه عينه فهو بعيد
عن الحق جدا لان المرام نفس عقايد الاسلام لا تقريرها وفيه نظر اما
اولا فلانا لا نسلم ان المراد ليس تقريرها بمعنى تثبيتها كيف وهذا الكتاب
وامثاله معمولة لاخراج المتعلمين ربقة التقليد عن اعناقهم وهم يعلمون
اكثر المسائل التي في هذا الكتاب قبل تصنيفه فلو كان التصنيف لاجل
التعليم والتعلم لاجل العلم لكان كل من التصنيف والتعلم لتحصيل الحاصل
في اكثر المسائل فالظاهر ان مراد المص من تقرير العقايد تثبيت المسائل
الاعتقادية في اذهان المتعلمين بحيث لا تزول بتشكيك المشكك بناء
على ان المطلوب هو اليقين فلو جعل كلمة من متعلقة بالتقريب وجعل دلالة
على ان هذا الكتاب مقرب للمرام الاصلي الى التقرير والتثبيت
فيلزم ان لا يكون عينه مع انه عينه فيحتاج الى صرف التقرير عن هذا المعنى
الظاهر الى معنى البيان بالعبارة ليدل على ان هذا الكتاب غاية
تقريب المرام الاصلي الذي هو التثبيت الى البيان بالعبارات لحصوله
منه بلا واسطة وهذا مراد القائل لا يقال على هذا لا يصح توجيه الشارح
من كونه بيانا للمرام وصلة التقريب محذوفة هي قوله الى الافهام على
ظاهره اذ لا معنى لتقريب التقرير بمعنى التثبيت الى الافهام لانا نقول
قد عرفت ان توجيهه مبني على ان اضافته الى العقايد من قبيل اضافة جرد
قطيفة فمرام تقريب المرام الاصلي الذي هو المسائل الاعتقادية
المقررة الثابتة من انها مقررة ثابتة الى الافهام فيكون المقصود
الاصلي في بعض المسائل هو وصف التقرير والتثبيت وفي البعض الاخر

ولاجل انه نخ — لاجل نخ — لاجل نخ — حيث خ

هو اصل العلم مع ذلك الوصف فلا اشكال واما ثانيا فلان للقائل
ان يقول الغرض توجيه استفادات الشارح التوجيه الثاني فاما
ان يكون المرام متحدا مع تقرير العقايد سواء جعل اضافة التقرير
الى العقايد من اضافة ~~التقرير الى العقايد من اضافة~~ المصدر الى
معموله او من اضافة جرد قطيفة او لا يكون متحدا معه فعلى الثاني
لا يصح التوجيه الاول للشارح فان البيان يقتضي الاتحاد وعلى
الاول يصح ما قلنا باي طريق كان فكلام المحشي ههنا لا يخلو عن الاختلال
كما لا يخفى فتامل قوله حاصل ان العقايد الخ وفيه ان الشارح جعل
تقرير العقايد بيانا للمرام المقرب الى الافهام وذلك المرام هو المعتقدات
اعني المسائل الاعتقادات ولا تثبيتها وتقريرها اذ لا معنى لتقريب
شيء منها الى الافهام كما لا معنى لتقرير الاعتقادات وبيانها فالحق
ان مراد الشارح انه ان كانت العقايد بمعنى المعتقدات
والاسلام بمعنى ما جاء به النبي عليه السلام معتقدا كان او فعلا او قولا
مما يجب تصديقه فالاضافة لامية لتباين الكلي بين المعتقدات
والاعتقادات لكن المعتقدات كالاعتقادات انما تضاف
حقيقة الى اهل الاسلام لا الى نفس الاسلام فالاضافة
اللامية المذكورة مجازية لادنى ملابسة نعم اضافة التقرير الى
العقايد من اضافة جرد قطيفة لا محالة سواء كان بمعنى التثبيت
او بمعنى البيان اي المعتقدات في الاذهان بعد تقريرها الى الفهم
او المثبتة بعد ذلك قوله وان كان الاسلام الخ اي سواء كان العقايد
بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات او كان العقايد بمعنى
المعتقدات اي سواء كان الاسلام بمعنى التصديق الجناني او
بمعنى الاقرار فالاضافة في هذه الصور الثلث للملابسة لما عرفت
ان الاعتقادات والمعتقدات انما تضافان حقيقة الى اهل
الاسلام واما اضافتها الى غيرهم فمجازية ولذا اشار الشارح الى
توجيه اخر ههنا بالتجوز في الطرف او في الحذف فيكون الاضافة حقيقة
وقد وقع قوله والعقايد بمعنى المعتقدات في بعض النسخ بالواو الواصلة

الاعتقادية صح

فالاضافة ح بيانية اصطلاحية لتصادقهما في المعتقدات الاسلامية وصدق الاسلام بدون المعتقدات في الافعال والاقوال وبالعكس في المعتقدات الغير الدينية وان كان العقايد بمعنى المعتقدات ايضا والاسلام بمعنى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام صح صح صح

المتقررة صح

لكنها قاصرة عن الصور الثلث ولا يمكن تتميم المقصود من قوله
مثلا لانه اشارة الى جواز حمل الاسلام على معنى الدين كما في قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام وهو الاعمال
وعلى التصديق الظاهري اللاحق بذلك وهو الاقرار ويطلق على
معنى الدين وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من المعتقدات والافعال
والاقوال واضافة العقايد اليه بهذا المعنى للملابسة ايضا لوا
لما انه بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات للتباين الكلي بينهما
بحسب الحمل واما ما قد منا من كون اضافة العقايد بمعنى المعتقدات
الى الاسلام بمعنى ما جاء به النبي عليه السلام بيانية اصطلاحية فمبني على
حمل الاسلام على المعنى المشترك بين الكل والجزء مجازا واعلم ان
الاضافة للملابسة من اقسام المجاز العقلي فان المضاف للاضافة
~~حقيقة~~ اللامية اذا اضيف الى ما هو له وحقه ان ينسب
اليه فالاضافة حقيقية كاضافة الغلام الى مالكه في قولك غلام
زيد وان اضيف الى غير ما هو له للملابسة فمجازية فالظاهر ان
اضافة الغلام المشترك بين زيد وعمرو الى احدهما حقيقية لوجود
التملك مع اختصاص في الجملة ولو اختصاصا اضافيا بالنسبة
الى غيرهما وان اشترط في الاضافة الحقيقية اضافة الى ما هو مع
الاختصاص الحقيقي كان امثال هذه الاضافة مجازية ايضا ومن هنا
يعلم ضعف ما ذكره المحشي في حاشية الاداب من ان معنى اللام مطلق
التعلق والارتباط لا الاختصاص الحصري اذ لو كان معناه ذلك لكان
جميع صور الاضافة للملابسة اضافة حقيقية وهو خلاف ما اجمعوا
قوله لادنى ملابسة اشارة الى ان مراد الشارح من الملابسة ليس
نوعها الحاصل الذي هو المناسب بين المضاف والمضاف اليه
اليه في الاضافة الحقيقية بل نوعا خاصا منها لكون الاقرار سببا
عن الاعتقادات او واقعا على المعتقدات ووقوع الفعل على
المفعول به قوله الا ان يقال اراد من الاضافة ما فعلى هذا
يكون البيانية بمعنى اللغوي اي منسوبة الى بيان المضاف بما هو اخص منه

اذ الاسلام كما يطلق على التصديق
الخ بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
صح

لمطلقة صح

مطلقا وهذا البيان متحقق في البيانية المصطلح عنه النحاة فهي مستعملة
من المعنى الاعم الى الخاص وله افعال والاول جار الخ لكن قد عرفت انه
لا حاجة الى العدول من الاصطلاحية على ما يقتضيه سوق كلام الشارح
وغاية الامر ان كلام المص لا يخلو عن تجوز اما في النسبة او في الطرف
او في الحذف قوله لان ما ذكره مخصوص بالمجاز المرسل والا يجري في المجاز
بالحذف لان اهل الاسلام في صورة المجاز الحذفي انما يراد بمجموع اللفظين
لا بالجزء والاسلام مع انه جعل ذلك المعنى مرادا بالجزئين بقرينة عطف
قوله او مجاز الحذف على المجاز المرسل ثم المجاز المرسل هاهنا بعلاقة
الاشتراط بناء على ان كونهم اهل الاسلام مشروط او بعلاقة
الحلول بناء على ان الاسلام وصف حال فيهم وبهذا الايراد مبني
على ان المتبادر من قوله بالاسلام باستقلال الاسلام ولو ادعى
بحمله على المدخلية الاعم وانت خبير بان ذلك الحمل صرف عن الظاهر المتبادر
فلا يندفع به السؤال المبني على الظاهر اللهم الا ان يكون العرف بقرينة
ظاهرة ظاهرا ايضا والاولى في دفع ما قيل لما كان ... الاسلام نائبا
مناب الاهل المحذوف وصح اعتباره صح ان يقال اريد به اهل الاسلام
وقد يقال لو عطف او مجاز الحذف على قوله انه يراد لاستغنى عن التكلف
الذي ارتكبه المحشي في توجيهه وفيه انه مع كونه ابعد لفظا ركيك معنى اولا حسن
للترديد بين ارادة المعنى وبين مجاز الحذف انما الحسن في الترديد بين
المجازين الا ان الترديد بين في ارتكابه اشد تكلفا لا يخفى واما ما قيل بان قال المحشي
ظاهر في المجاز الحذفي فما هو جوابه فجوابه ان الشارح نحوه منقول عن
توجيه المجاز المرسل اولى ان المراد من الغيبة هو اثبات المسبب
عن الغيبة لا مطلق الاثبات كما تقرر في محله فكذا المراد بالاسلام هاهنا
اهل الاسلام لا مطلق الاهل قال المص وعلمنا نصرة لمن اراد التبصر
لدى الافهام ذكر الفاضل لعصام ان هذه الجملة فصلت عما قبلها
بمعنى جملة وبعد بحمده غاية تهذيب الكلام لاختلافهما خبرا وانشاء لان
هذه الجملة خبر وما قبلها انشاء مدح الرسالة ولذا صح عطفها على الحمد
الانشائي السابق من الصلوتية الحمدية وان استضعفوا هذا العطف

الحذف نا

على ان كونهم اهل بالاسلام صح

او بين صح

وبالنفوائد فيه حتى احتاجوا في دفعه الى جعل الواو عوض اما وايده ذلك
بعدم الاستعمال واما بعد ولا حاجة الى شيء من ذلك ولا الى جعل بعده
الجملة المفصولة جوابا عن سؤال مقدر عن الغرض مع انه لا شك
عن الغرض في جعل العلمين مرتبطا بافتقاد الظهور انتهى قال اقول ليس ما
احتاجهم الى ذلك الاختلاف الجملتين خبرا وانشاء لان كون الجملة
الحمدية انشائية محققة محل نظر لانها خبرية بالنسبة الى منكري اختصاص
الحمد به تعالى من ربنا معين وان كانت انشائية بالنسبة الى المتوجهين
بل لعدم المناسبة بين الجملتين ولذا احتاج بعضهم الى عطف القصة
على القصة فيه وفي عطف القصة الانشائية الخبرية وايضا ظهور
كون الغرض افادة البصيرة للمعلمين لدى التعليم والافهام محل نظر
ظاهر [illegible] على انه اولو كان ظاهرا يكون جملة جعله اه ايضا انشائية
لعدم الفائدة ولازمها في الخبر فيصح عطفها على الجملة السابق لا
الانشائية فلا وجه للفصل والا فيصح كونها جوابا عن سؤال عن الغرض
قال الشارح رح واما زائدة او موصولة او موصوفة لا يخفى ان الاولى
ان يقول او نكرة كما جوز احتمالية الا ان يقال اعرض عنها لغاية قلتها
فان كانت زائدة تعين الجر فيما بعدها على الاضافة اي لا مثل الولد
الاعز موجود في الذين جعل الكتاب تبصرة وتذكرة لهم وليس من لوازم
ما الزائدة الغاء العمل كما في قوله تعالى ايما الاجلين قضيت وان كانت
موصولة او موصوفة تعين الرفع فيما بعدها لانه خبر مبتدأ المحذوف
والجملة صلة او صفة اي هو الولد الاعز وان كانت نكرة فما بعدها
مجرور على البدل منها سواء كان معرفة او نكرة اي لا مثل شيء الولد
الاعز واما منصوب على التمييز ان كانت نكرة لان ما بتقدير التنوين
وقدم احتمال الزيادة اولا لاستلزام الاخيرين الحذف في صدر الجملة الواقعة مع ان عدم الزيادة ح
صلة او صفة وهو قليل كما صرح به الرضي ولانها بقدح في اطرادها
لزوم اطلاق ما على من يعقل كما هنا وقدم الموصولة مع ان الموصوفة
لكونها نكرة اتم في الابهام المؤدي الى تعظيم الولد الاعز لكونها عبارة
عن الولد المعروف التام ولا يفوت التعظيم في الموصولة تعظيم من جهتين

من جهة

من جهة ابهام الموصولة ومن جهة تعريفها بانه مع عظم قدره لا يغيب
عن الخواطر قال الشارح رح ثم استعمل بمعنى التخصيص قال بعض الافاضل
اما مجازا او منقولا في العرف العام واعرابه على هذا انه منصوب
المحل على انه مفعول مطلق للفعل المقدر فاذا قلت زيد شجاع لا سيما
راكبا فمعناه اخصصه راكبا اي اخصصه بزيادة الشجاعة خصوصا والا
راكبا ~~[illegible]~~ حال من مفعول الفعل المقدر وفيه بحث اذ لو
كان منقولا لما كان المعنى الاصلي مهجورا ولم يهجره وايضا كل من التجوز
والنقل لا يقتضي تغير الاعراب الاصلي اما التجوز فظاهر واما النقل
فلان النقل لا يقتضيه كما في فعلي التعجب ثم اعلم انهم ذكروا ان الواو
الداخلة على لا سيما كما في قول امرئ القيس اما اعتراضية او حالية
او عاطفة وجوز بعضهم النصب على الاستثناء في قول امرئ القيس وفيه
ان الاستثناء مع الواو لم يعهد في كلامهم الا ان يكون معطوفا على الاستثناء فتأمل
الاخر فالوجه ان يجوز النصب على الاستثناء حيث لا يكون مع الواو
كما هنا قال الشارح وتحقيقه انه للاستثناء قيل فيه اشارة الى ما في [illegible]
الرضي من انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه على او
لويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلمات لان ما بعده مخرج عما قبله من الاستثناء
حيث اولويته بالحكم المتقدم ويوافقه ما في شرح المفصل من ان نصب
ما بعده على اجراء لا سيما مجرى الا وهو ضعيف لان ما بعد الا مخالف
لما قبله في النفي والاثبات وفي لا سيما يكون ما قبله وما بعده مثبتا الا
ان ما بعده ازيد اقول بل اشار الى تحقيق المقام ودفع الشارح
من النحاة حيث عدوه من كلمات الاستثناء بان حقيقة الاستثناء
انما تدور على الاخراج عن الحكم المتقدم سواء كان ذلك الاخراج لغرض
اثبات نقيضه كما في قولهم ما جاءني القوم الا زيدا او لغرض اثبات
ما هو اتم منه به كما في صورة المدح بما يشبه الذم نحو قولهم زيد عالم الا انه
زاهد فهذا حصول استفادة من تمام الغرض في قوله يحكم عليه فيوقفه الرد
على الرضي وشارح المفصل لا المماشاة معهما والاتفاق في مقام
التحقيق انه بمنزلة الاستثناء عن الكلام بالغ تجه عليه ان لا سيما

اذ بهم لا يقتضي تغير الاعراب
كما ان النقل كذلك
مع انه صحيح له تحريره

فلا يصح عده من الكلمات بخلاف بعض الافعال فانه بدون الفاعل
مفرد ولا مخلص الا بان يعم الكلمات على وجه يعم المركبات وهو
شائع اخرا و يخصص كونه للاستثناء باستعماله بمعنى فخصوصها على الا
ستثناء لانهم عدوه من كلمات الاستثناء ~~باعتبار ما بعده على الا~~
~~ستثناء عدوه من كلمات الاستثناء~~ على كل احتمال لما اشتهر من ان
ان الاستثناء ابدا وارد على معنى الاخراج ولذا عدوا بعض حروف الجر
والافعال منها **قوله** اي الصحاح الخ قال في شرح المفصل يروى في
هذا البيت ما بعد لا سيما مرفوعا ومنصوبا ومجرورا فقد ثبت
رواية الاوجه الثلثة ومنع رواية النصب بان احتمال الصحاح
من قبيل الاستثناء على المنع الغير المحصور بسكوت هذا واحد
والثاني يريد بصورة الكتابة شغل بالبلاغة اذا الكاتب مضطر في كتابة
احدى الصورتين اذ لا صورة جامعة بين الاوجه الثلثة واختيار هذه
الصورة لا ينطبق فيها على الوجهين من الوجوه المروية دون الصورة
الاخرى المختصة بالنصب **قوله** الا رب يوم لك الخ كلمة رب للتكثير و
صالح صفة يوم ولك متعلق به قدم عليه للحصر ومنهن ظرف لغو له ايضا
او مستقر حال من ضمير صالح اي يوم كثير صالح لك من جانبهن حاصل
لك ودارة جلجل بضم الجيمين مع سكون بينهما اسم موضع بالبادية
يخاطب نفسه كثير من الايام طاب لك من جهة المعاشرة والتلذذ
من جهة تلك النسوة ولكن لا مثل اليوم الذي كنت معهن في دارة
جلجل موجودة في تلك الايام فان لذتك فيه اكثر واتم من سائر
الايام **قال الشارح** من حيث الانتهاء الخ فبعد الكل من الالفاظ النقوش
وان كان دلالة النقوش على المعاني بواسطة الالفاظ واني
قيدها بهذه الحيثية ليتم اللزوم الذي ذكره في الحاشية في العموم بحسب
التحقق العلمي لانه قيد المعاني بالحيثية الآتية لان المسائل المخصوصة
بدون ذلك التقييد ما يحصل الى الاخص وكان قبل تاليف هذا الكتاب
فلا يكون قسما اول منه الا من حيث كونها مستفادة من عبارة المصنف و
بتحقق العموم بين المنطق ~~المذكور~~ والقسم الاول فيما اذا اريد بها

ملاحظة حاشية: على تفسير النقل تأمل ثم اعلم ان كونه للاستثناء والتخصيص باعتبار ما بعده صح

تلك

تلك المسائل المخصوصة لان المقيدة بقيد الحيثية اخص من المطلقة (بالمقام)
وبه يندفع لزوم ظرفية الشيء لنفسه ويستقيم الامر **قوله** ذكر
في الحاشية المنقولة الخ اعلم ان الحاشية المنقولة منه ههنا هي
ان العموم ههنا باعتبار التحقق العلمي يعني ان المنطق الذي هو عبارة
عن مجموع المسائل المخصوصة يعلم كلما يعلم القسم الاول باحد معانيه
اخص مطلقا من المنطق والمنطق اعم منه نسبة الشمول العموم
الشمول الظرفي فاستعمل اللفظ الموضوع للثاني في الاول انتهى
فقد عرفت الدليل في الحاشية استثناء المعنى الثالث كما استثناه
المحشي ولذا اورد عليه بان هذا النقل مختل لان ذلك الاستثناء
لا يحتمله كلام الشرح حيث قال وعلى التقادير فالظرفية مجازية و
لا كلام الحاشية حيث قال في الموضعين باحد معانيه وبكل واحد
من معانيه اقول انما استثناه نظرا الى ظاهر كلام الحاشية بقدر
الامكان لان الظاهر في صدرها من قوله ان المنطق الذي هو
عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة ان يكون مبنى التوجيه الاول هو
بعينه مبنى التوجيه الثاني حتى يبطل التوجيه الاول بالنسبة الى كل معنى
من المعاني المتبعة لا بالنسبة الى ما عدا المعنى الثالث فقط و
لما كان تقليل الخلف اهون من تكثيره حمل قوله في الشرح الى المعنى
الثالث خاصة الخ على ان يكون استثناء المعنى الثالث بحسب المعنى
عن قوله وعلى التقادير اما في التوجيه الاول فيصح ان يكون المعنى الثالث
المستثنى كما في الحاشية في الموضعين ولا سيما بعد ثانيه ذلك الاستثناء
بوقوعه في بعض نسخ الحاشية كما نقل عن المحشي ههنا ومما يدل على ما ذكرنا
ان نظره الآتي لا يتوقف على هذا الاستثناء **قوله** واعلم ان الشارح
المحقق اشار بالتوجيه الاول الى ان ما اشتهر في امثال هذه الظرفية
من تقدير البيان ضائع لان ظرفية البيان المقدر ايضا مجازية للزومه
بتلك الاقامة وان كانت حقيقة في كتب اهل الحكمة باصطلاحهم
هم فيلقهم شمول الغير المعاني وعمومها اولا ولم يعتبر العموم في
الواقع مع انه واقع ايضا لان المنطق مدون قبل هذا الكتاب

ملاحظة حاشية: باحد معانيه والاعكس فالقسم الاول بكل معانيه صح

ملاحظة حاشية: مستثنى كما فعل المحشي في الحاشية سحر

ملاحظة حاشية: كما اشار اليه بقوله سحر

ولا يزال بعد حتى يتحقق القسم الاول باحد معانيه السبعة في الواقع
تحقق المنطق فيه بدون العكس فيتحقق هناك عموم مطلق
بحسب الواقع والخارج ايضا لان جعل انفس المعاني ظرفا
للقسم الاول لا يفيد ما افاد البيان الا باعتبار العموم العلمي
وايضا الظاهر من امثال هذه الظرفية افادة ان القسم
الاول سبب موجب لعلم المنطق وهذا الغرض يفوت بالعموم
الخارجي بل يحتاج الى العموم العلمي المطلق لا من وجه لا يقال بل لم
يلتفت اليه اذ لا معنى لتحقق المعاني والمسائل في الخارج فانها
لا يتحقق الا في العلم لانا نقول المراد بالخارج ما هو خارج عن شعور
شخص معين اي شخص كان اذ العموم العلمي بالنسبة الى شعوره كما يدل
عليه قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق ومن البين انه متى
تحقق القسم الاول خارج شعور شخص معين يتحقق المنطق خارج
شعور ذلك الشخص وان كان تحققه في علم شخص اخر ويصدق في
هذه الشرطية في حق الشخص الثاني بل في حق كل شخص على حدة
واما العموم فبان يقال متى تحقق القسم الاول في علم شخص يتحقق
المنطق في علم ذلك الشخص وهو الذي افاد تقرير البيان و
نحن نقول العموم الخارجي انما لا يفيد ما افاده البيان ويفوت
به ذلك الغرض لو وجب حمل المنطق على معنى المسائل وهو ممنوع بل
الظاهر في اسامي العلوم ان يكون بمعنى الملكات او الادراكات كما
يستفاد من ظاهر كلام المحشي في شرح التلخيص فح نقول تحقق
القسم الاول بمعنى الالفاظ او النقوش او المركب منهما في الخارج
تحقق المنطق بمعنى الادراكات في الخارج بناء على ان العلوم
والادراكات موجودات ذهنية ظلية ولا عكس فيتحقق العموم
الخارجي بين القسم الاول باحد هذه المعاني الثلثة وبين
المنطق بمعنى الادراكات ويفيد ما افاد البيان ولا يفوت
ذلك الغرض وان لم يتحقق ذلك العموم بينه وبين المنطق بمعنى
الملكة بناء على ان الكيفية المعتبرة في الالفاظ والنقوش مجرد الدلالة

قوله اذ العموم العلمي بالنسبة الى شعوره الخ اي لا بالنسبة الى مطلق الشعور والا لكان شاملا للشعور الذي هو غير مراده ههنا وهي في قوله اذا تحقق القسم الاول في علم شخص اخر وما افاده تقرير البيان البست ملاحظة الصعوبة كما لا يخفى منه

العلمي ح

متى ح

خارجية اصلية كوجدان متعلقة بالكيف وان كانت المعلومات موجودة ح

الموجبة

الموجبة للادراكات لا الملكات ايضا ولا بين المنطق بمعنى
الادراكات وبين القسم الاول بمعنى المعاني او بمعنى المركب
منهما بناء على ان تحقق المعاني خارج شعور شخص معين لا يوجب تحقق
نفسه بكيفية المنطق بل بكيف نفس شخص اخر فلا يحصل عموم
مفيد لمفاد البيان وان حصل هناك عموم اخر الا ان يقال الغرض
عنه لعدم اطراده في جميع الاحتمالات مع انه يستفاد من قوله
كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق فتامل وانظمه في سلك
الفوائد التي تفردنا بها هذا الكتاب قوله باعتبار التحقق العلمي
اي التحقق في العلم لكن الظاهر ان يقول باعتبار التحقق الذهني
لان النسب اما بحسب الصدق والحمل واما بحسب التحقق في
الخارج واما بحسب التحقق في الذهن لا يقال انما عدل عن الظاهر
لئلا يتوهم ان العموم ههنا معتبر بين العلمين بحسب الوجود الاصلي
الخارجي والغرض اعتباره بين المعلومين بحسب الوجود
الظلي الذي كان العلوم وصفاتها الى الذهن مع ان توصف باعتبار
وجودها الاصلي الخارجي بكونها متحققة في الذهن لا بكونها متحققة
في العلم ما لم يتصور ولم يتعلق بها علم اخر بقصد معلومات وبالجملة
المتحقق في العلم لا يكون الا معلوما حاصلا في الذهن بالوجود الظلي و
المتحقق في الذهن كما يجوز ان يكون معلوما كذلك يجوز ان يكون
علما حاصلا فيه بالوجود الخارجي لانا نقول الوجود الذهني متبادر
في الوجود الظلي الذي هو حصول الشيء في الذهن بصورته لا بذاته بل
هو مخصوص به اصطلاحا كما يفهم من كلامهم اللهم الا ان يقال ذلك
العدول للاشارة الى ما قدمنا من ان العموم بحسب
التحقق الخارجي بين القسم الاول ببعض الاحتمالات وبين المنطق
بمعنى الادراكات مفيد لافادة تقرير البيان ههنا ايضا
لان قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق بمعنى كلما تحقق
العلم بالقسم الاول في الخارج بذاته بوجوده الاصلي تحقق
العلم بالمنطق في الخارج بذاته بوجوده الاصلي ايضا وهو ظاهر

قوله مع انه يستفاد الخ لانه يفهم منه تحقق العلم بالقسم الاول في الخارج تحقق العلم بالمنطق في الخارج كما ستعرفه منه

وانظمه ظ

فعلى هذا يكون البيان بتلك الشرطية بيانا للمقصود بلازم
المقصود وحاصله لانه يستلزمه ايضا فتنبه قوله يعني انه اي لا
يمتنع قد يكون اذا علم علم وبالعكس على ان يكون المراد من العموم
هو العموم من وجه اذ الغرض انه غيب على القسم الاول بان
تعلمه موجب للعلم بالمنطق وهو لا يحصل بالعموم من وجه بل
بالعموم المطلق ولا يعني انه متى تحقق العلم بالقسم الاول في
الخارج تحقق العلم بالمنطق في الخارج اذ اكان المنطق عبارة عن
المسائل والمعاني او تحقق نفس المنطق في الخارج اذا كان عبارة
عن الادراكات لانه عموم بين العلمين المتعلقين
بهما او بين نفس احدهما والعلم المتعلق بالاخر لا عموم بين نفسيهما
وهو مقتضى ظاهر كلام المص ههنا بل بمعنى انه متى تحقق القسم
الاول باحد معانيه في علم شخص تحقق المنطق في علمه ايضا بدون
العكس والذي فسرنا التحقق العلمي في كلامه بالتحقق
في العلم احترازا عن تحقق العلم وحمله على الوجود الذهني الظلي
في الجانبين اما احتمال حمل التحقق العلمي في احد الجانبين على الوجود
الظلي الذهني وفي الجانب الاخر على الوجود الاصلي الخارجي فمما
لا يلتفت اليه او يجب في النسب بحسب التحقق الجعلي ايضا
اتحاد الجانبين في الخارج او في الذهن ثم اعلم ان المراد من العلم في
طرفي هذه الشرطية اعم من التصور ولو بوجه ما ومن التصديق
وان الكلام الخبري كما يدل بجزئه على المفهومات التصورية
يدل بتوسط الرابطة على وقوع النسبة او لا وقوعها كما نطق به
كتب المنطق فلا شبهة في صدق الملازمة الكلية في تلك الشرطية
بعد تقييد القسم الاول بتلك الحيثيات وما توهمه بعض
القاصرين من فهمها من ان ما يتعلق بالنقوش انما هو حس البصر وما
يتعلق بالالفاظ انما هو حس السمع فلا حظ من العلم لها بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز وعلى كل تقدير لا يكون العلم بها الا تصورا او العلم
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز بالمنطق الذي هو مجموع المسائل

قوله او تحقق نفس المنطق الخ وفيه اشارة الى ان قول الشارح كلما يعلم يعلم المنطق انما يصح اذا حمل المنطق على معنى المسائل لا على معنى الادراكات بها ولا على معنى الملكة الحاصلة من تكرر تلك الادراكات اذ العلم بالقسم الاول لا يستلزم العلم بالادراكات او الملكات وتصورها ولو سلم فلا معنى بيانه كما لا يخفى

تفسيرها بيانا

بل يجب

قوله بتوسط الرابطة سواء كانت لفظا مفردا ايضا كما اذا كانت عبارة عن ضمير الفصل او الكلمات الناقصة او لم تكن كما اذا كانت هيئة تركيبية وحركات اعرابية

بطريق الحقيقة او بطريق

تصديق

تصديق او استلزام التصور للتصديق محل تامل وان الالفاظ
والامارات لو لا انها فلا يلزم من العلم بها الا النطق بدلو لا انها
العلم المتعلق بالمنطق الذي هو مجموع المسائل تصديق قطعي لزوم
القطع من النطق محل تامل ايضا فليس يشتمل قطعا اما اولا فلان
المعتبر في المنطق لما كان علما قطعيا فرابط القسم الاول موضوعة
للاحكام القطعية فاذا تحقق الالفاظ او النقوش المأخوذة
في القسم الاول في علم احد ولم يتحقق في علمه تلك الاحكام على وجه
القطع فلم يتحقق هناك المنطق في علمه فكذلك لم يتحقق القسم
الاول في علمه لان القسم الاول ليس عبارة عن تلك الالفاظ
او النقوش على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها الموضوعة
هي بازائها ولا تدل على المنطق الا اذا حصلت تلك الاحكام
على سبيل القطع الا بواسطة البراهين الغير المذكورة في المتن
لان الروابط التي هي الادوات محتاجة في الدلالة على معانيها
الى امور خارجة عنها وما توهم من ان الاستلزام التصور للتصديق محل
تامل فاسد مبني على الاشتباه بين الاستلزام والاكتساب بالنظر
اذ الشك في الثاني لا في الاول وكيف يشتبه ذلك وهم قالوا في
القضايا قياسها معها ان تصورات اطرافها ملزومة لحصول
قياس خفي موجب لحكمها وان الاحكام البديهية قد تتوقف على
تصورات اطرافها على وجه مخصوص فقد يزول ريبها بتعريفات
الاطراف ويسمونها تنبيهات بالحد او على الحد وتوهم انه مناقض
لزوم النطق من الامارات كما اعترف به فيما بعد وجوابه فهو جوابنا
واما ما ذكره من ان الالفاظ امارات فهو مذهب مرجوح الاسلم
فيما لا يلزم من العلم بها القطع فيما اذا احيل العلم هناك على
مجرد تلك الالفاظ وههنا احيل التصديقات القطعية بالمسائل
على البراهين المشهورة في المفصلات فلا يتعلمها منتعلم بمجرد
الاعتقاد على الالفاظ القسم الاول او نقوشها واما ثانيا فلو
سلمنا ان روابط التراكيب العربية موضوعة لمطلق التصديق

قوله لما كان علما قطعيا الخ ولذا قالوا ان اسامي العلوم تطلق على التصديقات بها لكن عند اولهم الاصطلاح

ات من الظن او التقليد وانها لا تتعين بوضع المقص فقد ل علي
دلولات بمجرد انضمامها اطرفيها من غير احتياج الى البراهين
لذلك مدفوع ايضا بان مراد المقص من المنطق او التقليد
ايضا ولو مجازا والا لاورد برهانا على كل مسئلة اغرضه مجرد
ضبط مسائل المنطق ولو تقليدا لكنه لا يصح في قسم الكلام فان
فالوجه هو الاول والشارح المحقق انما تعرض بتقييد الجبليات
لدفع احتمال هذا الوهم واما ما دل عليه صدر كلامه بهذا المتوهم من
توهم خروج الاحساسات عن حقيقة العلم ففيه انه مبني على الاشتباه
بين البهائم والعقلاء فانهم انما اخرجوا عنها احساسات البهائم لا
احساسات العقلاء كيف وهي اقوى ~~[illegible]~~ علومهم وينتهي
اليها افكارهم وجعلوا الحواس الظاهرة سببية من اسباب
العلم **قوله** بناء على انه على تقدير الخ تعليل للاستثناء المعنى الثالث
لا من الحاشية المنقولة لئلا يدل على انهما لبيان منهما ما سيأتي
من المحشي من ان التوجيه الاول مشترك بين الجميع **قوله** وفيه نظر
اما منع الملازمة في الشرطية كما هو الظاهر من قوله لم يكن مستلزما
وح لا حاجة الى التفريع بقوله فلا يكون هناك الخ واما معارضة
لدعوى العموم العلمي في الحاشية كما يلائمها التفريع المذكور فان
حملت تلك الفاء على الفصيحة يكون مدخولها تاليا من كبرى
القياس الاقتراني الشرطي المذكور بتمامه في كلام المحشي
بنتج شرطية باستثناء عين مقدمها ينتج عين ذلك التالي
الذي هو مطلوب المعارض وان حملت على التفريع تلك الكبرى
مطوية في كلامه دون النتيجة ان صورة الفصيحة بالعكس منه
النظر على التقديرين توهم كون التوجيه الاول مبنيا على مبنى التوجيه
الثاني وهو كون الثاني وهو كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل
المخصوصة وعلى كل تقدير يتوجه عليه ان الاستلزام بين العلمين غير مقدم
في بيان العموم الذي يكفيه مجرد الدوام ولذا قال بعض الافاضل
الشرطيات المأخوذة في مفهومات النسب اعم من الاتفاقية

اعم من الظن ح

قوله احساسات البهائم اذ هو لم يكن لها عقل
لم يصدق عليها صورة حاصلة عند العقل
وان صدق عليها صورة حاصلة عند
النفس الحيواني بخلاف الصورة
الحاصلة عند العقل بواسطة القوى
الظاهرة والباطنة [illegible]

اي انما استثناه بناء على ذلك فلا يتحقق
فيه عموم بحسب العلم فهو من كلام
المحشي كنفس الاستثناء ح

قوله من كبرى القياس الاقتراني الشرطي
بان يقال كلما كان المنطق عبارة عن مجموع
المسائل المخصوصة والقسم الثالث
جزء منها يلزم ان لا يكون العلم بذلك
القسم مستلزما العلم بالمنطق ومتى لم
يكن مستلزما له لم يكن هناك عموم
علمي ينتج انه كلما كان المنطق عبارة
عن ذلك والقسم الاول جزء منها لم يكن
هناك عموم علمي لكن المقدم حق كما دل
عليه عبارة الحاشية المنقولة فكذا التالي
وهو مطلوب المعارض [illegible]

والزوميات

والزوميات فالاولى ان يبدل نفي الاستلزام ان يتعرض بالانفكاك
بناء على انه ربما يوجد العلم بالجزء ولا يوجد بالكل فح لا يصدق تلك
الشرطية الكلية المعتبرة في العموم المطلق من احد الجانبين لا اللزومية
ولا الاتفاقية ولا يتحقق هناك عموم مطلق علمي البتة **قوله** لم يكن
العلم بالقسم الاول الخ لان القسم ح اما جزء المنطق او دال
على ذلك الجزء او مركب منهما فالعلم به على كل تقدير انما يستلزم العلم
بالجزء لا بنفسه **قوله** فلا يكون هناك عموم باعتبار الخ تقييده بهذا
الاعتبار يشعر بوجود العموم باعتبار التحقق في الواقع ونفس الامر
كما ذكرنا او المقابلة صحيحة بنفي مطلق العموم لو صح ذلك النفي وقوله
اصلا اما بمعنى قطعا او بمعنى باعتبار شيء من هذه المعاني **قوله** الا
ان يقال الخ ان كان النظر منعا فهذا الجواب اثبات الشرطية
الممنوعة بانها مبنية على ان المنطق اسم مفهوم صادق على
مسائل القسم الاول وعلى مسائل ما في كل من كتب المنطق بدليل
ان التوجيه الاول مشترك بين جميع الاحتمالات السبعة كما
هو الظاهر من الحاشية اي الشرح حيث يقول وعلى النقادير والحاشية
المنقولة حيث يقول فالقسم الاول بكل معانيه اخص من
المنطق او كل من المنطق او كل من الشرح والحاشية المنقولة مع
تأييد ذلك بما في بعض النسخ كما يأتي وان كان اسنادا الا
فهذا الجواب منع لحقيقة المقدم مستندا بما تقدم في اثبات الم
اي لا نم ان المنطق على هذا التوجيه الاول عبارة عن مجموع المسائل
المخصوصة وان القسم الاول جزء منه كيف وان ظاهر عبارة الحاشية
مع ما في بعض النسخ يدل على ان ذلك التوجيه مبني على كون
المنطق اسما لمفهوم كلي صادق على مسائل القسم الاول وحدها
قوله وان كان في بعضها الذي هو المعنى الثالث عموم مطلق باعتبار
آخر هو العموم بحسب الصدق والحمل ايضا اي كالعموم بحسب
التحقق يعني وجود العموم بحسب الصدق في المعنى الثالث لا
ينافي وجود العموم بحسب التحقق العلمي فيه بل الاول يستلزم الثاني

عبارة نسخ

قوله فالاولى اشارة الى امكان
الجواب بدون الدوام لا بخلو عن
اللزوم على مذهب الحكماء وان لم يصح
على مذهب المتكلمين كما حققناه في حاشية
الاداب وبان يحمل الاستلزام في
كلامه على المعنى اللغوي الذي هو
عدم الانفكاك مطلقا [illegible]

في العموم باعتبار التحقق العلمي مشترك بين الجميع فهذا القول متعلق
بالمشترك ولك ان تجعله متعلقا بالمجازي ايضا يعني انه مجازي
وان اوجد معه في بعضها عموم باعتبار الصدق والحمل فان ظرفية مطلق
العموم ولو بحسب الحمل مجازية البتة وهذا القول من المحشي دفع سؤال
مقدر بانه اذا كان المنطق اسما للمفهوم الكلي الصادق على
ما في القسم الاول من المسائل كان عمومه من المعنى الثالث باعتبار
الصدق لا باعتبار التحقق فلا يصح كون العموم على جميع التقادير بل و
باعتبار التحقق العلمي فدفعه بان العموم بحسب الحمل لا ينافيه فيستلزم
وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان مراد الشارح من هذا الجواب بيان
التوجيه المشترك بين الكل لكن العموم في المعنى الثالث باعتبار
الحمل والصدق وفي غيره باعتبار التحقق العلمي فانه مع كونه مخالفا
للحاشية المنقولة مناف لصريح كلامه فيما قبل وبقوله ايضا
ههنا وايضا لو كان مراده ذلك لوجب ان يقول ههنا وان
كان عموم بعضها بحسب الصدق لكن ظهر بما قررنا ان عموم المنطق
من المعنى الثالث بحسب الصدق مبني على التبادر فالاولى ان يوجه
[illegible] عنه بان يقال المنطق على هذا التوجيه ليس عبارة عن مجموع
المسائل المخصوصة بل عن المفهوم الكلي كما يؤيده ما في بعض
النسخ في كون العموم باعتبار التحقق العلمي توجيها مجازيا
مشتركا بين الجميع وان كان في بعضها عموم باعتبار اخر كما لا يخفى
قوله لكنه مبني الخ قد يعترض على هذا البناء بانه يجوز ان يكون كلا
التوجيهين مبنيا على قوله في اصل الشرح بناء على ان المنطق مجموع
المسائل على سبيل التنازع لكن بناء التوجيه [illegible] الثاني
عليه تحقيقي وبناء التوجيه الاول ادعائي اذ المقام خطابي
يكفيه الادعاء والمبالغة للترغيب في القسم الاول انتهى
فان قلت هذا فاسد لانه مخالف لقوله في الحاشية المنقولة
والا عكس لانه اذا ادعى ان مجموع المسائل المذكورة في القسم الاول
عين المنطق فكيف يتصور تجويز تحقيق [illegible] بدون تلك المسائل في ذلك

الكلية بل يكون بينهما مساواة ادعائية فيبطل العموم من اصله و
يبطل الظرفية المبنية على ملاحظة معنى التوسعة في الظرف قلت
قد غفلت عن قيد الحيثية التي اعتبرها الشارح فتلك المسائل
على اطلاق فيها منطق من حيث عبر عنها بالفاظ القسم الاول فلا اشكال
قوله وكون الظرفية الخ عطف على مقول القول ولا دخل له في الجواب
الا بايضاح انهما توجيهان متغايران من وجوه الاول ان التوجيه
الاول مجازي قطعي والثاني محتمل للحقيقة الثاني ان يراد مجموع
المسائل قوله حقيقة او مجازي الخ هذا التردد منه مبني على ان
ظرفية الكل للجزء حقيقة عند بعض اهل العربية ومجازية عند البعض الاخر
كما ذكره ابو البقاء في كلياته واما مبني على التردد في ان ذلك الكل و
الجزء هل يجب ان يكونا من الاعيان الموجودة كما في قولنا زيد
في الخارج اي الخارج بمعنى الاعيان او لا يجب في ذلك بل يجري
الحقيقة عند ذلك البعض في الكل والجزء العقليين كما ههنا
واما مبني على التردد في ان ظرفية الكل للجزء وعكسه حقيقة عرفية
عند الكل او مجازية اذ قد نقلنا عنهم فيما سبق انهم قالوا ان قولك
كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون
الشيء في الزمان وكونه في المكان وكون في المحل وكونه في الخصب
والراحة وكونه في الحركة والسكون وكون الكل في الجزء وكون الجزء
في الكل وكون الخاص في العام والظاهر من قولهم بالاشتراك
او التشابه اما تقسيم المدلولات الى الحقيقة والمجازية بعلاقة
المشابهة واما تجويز البعض بتلك العلاقة واشتراك
الكل بان تكون تلك العلاقة علاقة النقل في عرفهم لا يقال
فعلى هذا ينبغي ان يتردد في كون التوجيه الاول حقيقيا او مجازيا
ايضا لانه من قبيل كون الخاص في العام كما اعترفتم وهو محتمل
الحقيقة العرفية قلنا فلا وجه لقطع الشارح والمحشي بكونه مجازيا
لانا نقول لعل ذلك من التسامح لانه متبادر الظرفية ههنا فكونهما
[illegible] في كتب المتكلمين لابد ان تحمل على تخاطب اهل العربية وهو
محل

مقدم

ان الاول مشترك بين الكل والثاني
خاص بالمعنى الثالث والثالث ان
الاول من قبيل كون الخاص في العام
والثاني من قبيل كون الجزء في الكل كما لا يخفى
[illegible] انهما ليسا مبنيين على شيء واحد
بل الاول مبني على ان يراد بالمنطق المفهوم
الكلي والثاني مبني على [illegible] صح

تما

المحشي وحده او مع الشارح ايضا لاجل ان المنطق وان كان من
علوم الحكماء ويجب ان نخاطب هنهنا باصطلاحهم الا ان الغلط من قولهم
كون الخاص في العام هو العموم والخصوص بحسب الصدق لا الاعم
مما [crossed out] بحسب التحقق والا يتقدح حصرهم في هذه المعاني بكون
الخاص في العام بحسب التحقق اذ يجوز ان يكون غرضهم حصر المعاني
الحقيقية في متعارفهم لا مطلق المعاني والمجازية اذ لا حصر فيها
او ان يكون حصر المعاني الكثيرة الوقوع فيما بينهم والمجازية قوله
مبني على كون المنطق اه عبارة العبارة تشعر بكونه علم شخص لذلك
المجموع العاصم اي له دخل في العصمة كما ذكره بعض الافاضل والاضافة
اليه اذ التوجيه الثاني صحيح على تقدير كونه موضوعا لمفهوم كلي
منحصر في ذلك الشخص كما يقتضيه تعريفهم بحدود ورسوم اذ التعريف العلوم ح
على الوجه المعتاد انما يكون للكلي لا للجزئي الحقيقي الا ان يقال ذلك
الكلي المنحصر هو بعينه قوله المجموع المسائل العاصمة فليكن عبارة عنه
لكن يعود الاشكال بالتشخص ان صح ان للمنطق معنيين جزئي حقيقي
وكلي ويحتاج الى حمله على الثاني على احد الامرين قوله ويؤيد هذا اه التوجيه ح
اي التوجيه الاول بقوله الا ان يقال فانه لم يقل ويدل عليه لان توجيه ح
ما يوجد في هذه النسخ توجيه اخر الثالث مشترك بين الحمل ايضا
باقامة مطلق العموم مستوى [?] بحسب التحقق العلمي او بحسب الصدق
والحمل مقام الشمول نظرا الى ان نخص توجيها اخر خاصا بالمعاني
بجعل العام بحسب الصدق ظرفا للخاص وكون احد التوجيهين مبنيا
على كونه اسما للمفهوم الكلي الصادق لا يستلزم كون الاخر مبنيا
عليه ايضا الا انه يؤيده لدلالته على تجويز كونه اسما لذلك الكلي ولك
ان تقول ما في هذه النسخ ليس توجيها مغايرا لما في الحاشية
المنقولة بناء على ان قيد فقط ملحوظ في الشق الاول والمعنى
اما بحسب الوجود في العلم فقط واما بحسب الوجود مع الصدق
بناء على ان العموم بحسبه مستلزم للعموم بحسب التحقق ح فوجه عبارة النسخة
ح ابعد جدا في النسخة مغلوبة لكونها غير مرضية وانما حمل [crossed out] الوجود

ملاحظة ذلك
العنبر [?] مع دلالته
على التجويز بحاله [?] جاز احتمال
كونها نحو

في

في هذه النسخة على التحقق العلمي على افق ما في الحاشية مع ان
تحقق القسم الاول في الواقع والخارج بكل من معانيه يستلزم تحقق
المنطق لما قدمنا ان حمله على التحقق في الواقع لا يناسب المقام الا
اذ حمل [crossed out] المنطق على معنى الادراكات المتعلقة بالمسائل
ولا يمكن حمل عليها هنهنا اذ يأباه ما في الشق الاول من صدقه على
مسائل القسم الاول قوله او بحسب الصدق وهو فيه كلمة او التقسيم
مطلق العموم المقام مقام الشمول نظرا الى قسميه لا للترديد
بين العموم بين المقامين ثم الاوفق لما في الشق الاول ان يقتصر هنهنا
على قوله فيه الا انه فصل بينه [crossed out] وبين الصدق لئلا يتوهم
تعلقه بالصدق فيتوهم خلاف المقصود الذي هو الصدق بمعنى الحمل
لان الصدق المستعمل بكلمة في بمعنى التحقق وبكلمة على بمعنى الحمل
وهذا القدر كاف وان اندفع ذلك التوهم بالمقابلة بين الشقين
ايضا وههنا بحث يجب التنبيه عليه وهو ان الصادق على مسائل
القسم الاول وغيرها هو المفهوم الكلي للفظ المنطق ولا يتعلق
به من العلوم الا التصور سواء كان معرفا بالقانون العاصم او بغيره
ومن البين انه لا يلزم من العلم بالقسم الاول بشيء من المعاني على تفصيله
لي [crossed out] هو المراد هنهنا تصور ذلك المفهوم الكلي لانه حاصل
قبل الشروع فيه لا مسبب عن العلم به والا سلم فليس الغرض من النظر فيه
هنهنا توصيف القسم الاول بان العلم به يستلزم تصور مفهوم المنطق
اذ لا معنى له بل الغرض توصيفه بان العلم القسم ح فتوجيه التوجيه الاول بما
ذكره المحشي والتوجيه المشار اليه في هذه النسخ كلاهما فاسد لان
يستلزم ان يكون الغرض ذلك والجواب ليس شيء من التوجيهين
المذكورين مبنيا على ان المراد من لفظ المنطق هو ذلك المفهوم
الكلي من حيث ذاته ومع قطع النظر عن تحققه في ضمن الافراد
لان حمل المنطق في كلام المصنف عليه ظاهر الفساد بل مبني على ان المراد
ذلك المفهوم من حيث تحققه في ضمن فرد ما فمعنى قوله كلما علم
القسم الاول اه انه كلما يعلم الاول باحد المعاني تفصيلا يعلم فرد من افراد

في تفصيلا يستلزم التصديقات
القطعية بمسائل المنطق ح

قوله على انا نقول الى وجه كالعلاوة اى السائل ان يعود ويقبل البحث الاول بانه نقول العام مسائل القسم الاول وهو فرد من مفهوم فرد من افراد المنطق وليس الغرض من المنطقية ايصال العلم بالقسم الاول نستلزم تصور هذا المفهوم فاذا دفع ذلك بان المراد ليس نفس ذلك المفهوم من حيث ذاته بل من حيث انطباقه على فرد من افراده ينقل الكلام على هذا المفهوم ولا ينتهى الى حد فالاوجه دفعه بالعلاوة فتامل ~~منه~~ ويتحد معها بالذات حم

المنطق وذلك الفرد ههنا هو مسائل القسم الاول بعينها والاجل
هذا الانما وصح منه الاشارة الى ان العموم بحسب الحمل والصدق
يستلزم العموم بحسب التحقق العلمى مع انه انما يستلزم العموم بحسب
التحقق فى الواقع والعلم بالاشياء لا يستلزم العلم به من حيث كونه
ما صدقا اى ما مع العلم بكونه ما صدقا وكذا المراد ههنا لان كل من يعلم
القسم الاول يعلم فردا من افراد مفهوم المنطق وان لم يعلم كونه
فردا له لكن لا يقال على تقدير ان المراد بالمنطق مع القسم الاول
فى الخارج يكون ما صدقا بحسب الصدق والتحقق لا اعم منه لانا نقول
الغرض المراد من افراد المنطق ربما علم ذلك الفرد وقيل تصنيف
المصنف وبشرط تقييدها بالاستفادة عن عبارات المصنف قسم
اول والمقيدة اخص من المطلقة سواء بحسب التحقق فلا اشكال فى
شىء من التوجيهين فتامل فى هذا الكلام اذ قد يزول فيه الاقدام
ولا يتضح به وجه هذا المرام قوله لكن يأبى عنه اى عن الجواب الذى
ذكرناه من كون التوجيه الاول مبنيا على كون المنطق اسما لذلك
الكلى قوله فى هذه الحاشية المنقولة ان المنطق الذى هو عبارة
عن مجموع المسائل ثم فهم بعض المشخصة كما يدل عليه تسمية القضية
الشخصية المخصوصة لان ذلك القيد يدل على ان التوجيه الاول مبنى التوجيه
الثانى الذى هو مجموع المسائل العاصمة المتعينة بالتعين الشخصى
ولو سلم انها ليست موضوعة للمتشخص فلا شبهة فى ان الظاهر منها
ذلك وعلى كل تقدير فلا بد من تأويله بصرف قيد المخصوصة عن معنى
المتعينة بالتعين النوعى ثم هذه الاسئلة وما يلحقه من العلاوة
وغيرها يحتمل ان يكون ابطالا للجواب المذكور عن النظر بانه لو كان
مراد الشارح عليه ما قال فى هذه الحاشية ذلك القول لانه يأباه
فيحتاج الى تأويل بعيد مع انه لا موجب لذكر ذلك القول
فيكون حشوا معنى ايضا مع ما فى تأويل بعيد ولا يبعد ان يشكل
عن الشارح المحقق والصرح بنفى التوجيه الاول الذى هو كونه اسما
لذلك الكلى كما صرح بنفى التوجيه الثانى اذ المقام لكونه مقام التاسيس

العلم بمفهوم الى شىء لكن يستلزم العلم بفرد من افراده لان المعين بعينه الشىء الذى هو الاشياء بعينه فى الواقع وان لم يستلزم حم

من المنطق عن تقييد بتصنيف فيكون ش ملا للقسم الاول وغيره على انا اشرنا الى انه مسائل القسم الاول بعينها اى باطلاقها فرد حم حم

الحمل او بحسب حم

المخصوصة لان قيد المخصوصة فى حم

مبنى على حم

التشخص الى المتعينة بالتعين حم

يؤدى الى التعرف ويستدعى التصريح به ايضا فترك ما يستدعيه
المقام والتصريح بدله بما لا يستدعيه مما يستحيل وقوعه من مثله مع ان
بناء الكلام على الاحتمال الضعيف الغير المشهور الذى هو كون
المنطق اسما للكلى المشترك بين الكل الذى هو ذلك الشخص
والجزء الذى هو مسائل القسم الاول مما لا يمكن صدوره من الشارح
المحقق الملتزم لاتباع الحق فى جميع المباحث ويحتمل ان يكون انتقالا
من البحث الاول بعد تسليم صحة الجواب الى بحث اخر بان فى الشرح
والحاشية عنه والاعتراض الظاهر لوجوه اربعا اورده على التوجيه الثانى
بقوله وبعد التتبع والتأمل وذلك الانتقال جائز اذا كان لغرض من
الاغراض كما ذكره فى حاشية الاداب وذلك الغرض ههنا هو
التمهيد لتوجيهه الاوجه كما يأتى قوله اعنى كونها عاصمة اى اعنى بذلك
التعيين النوعى وانما احتاج الى هذا التفسير اذ التعين النوعى
يمكن ان يكون بوجه لا يصدق على مسائل القسم الاول ككونها مجموع
المسائل العاصمة الى رتبة من القوة الى الفعل فان ذلك المجموع
هو المتوقف المذكور فى مجموع كتب المنطق ومسائل القسم الاول ليست
عينه بل بعضه وهو ظاهر وبوجه يصدق عليها وعلى ما هو اقل من
ذلك الى حد فلكونها طائفة من المسائل بابا او بابين بل اقل وان
لم يصدق على مسئلة او مسئلتين وليس بمنطق قطعا
نفسه وبوجه يصدق على ما فى القسم الاول وكل من الكتب المنطقية
ولا يصدق على ما هو اقل مما فى واحد منها ضرورة ان مجموع المسائل
انما يعد منطقا اذا اشتمل على مسائل عاصمة عن الخطأ فى كل قسم
من اقسام الحد والرسم وفى كل نوع من انواع الصناعات الخمس
كانت عاصمة عن الخطأ فى جميع جزئيات ذلك القسم والنوع اولا بناء
على ترك بعض شروط العصمة فى ذلك القسم والنوع فى المتون
المختصرة وسواء كانت عاصمة عن الخطأ فى جميع الافكار التصورية
والتصديقية الممكنة اولا بناء على ان من جملة الافكار التصورية
ما هو خارج عن الاقسام الاربعة الحدية والرسمية المذكورة فى الشرح

التعيين نح

فيه اشارة الى ان اصل الوجوه الاربعة ليس نظرا على الشرح بل الوجه الرابع متوجه على الشرح محرر الحاشية اذ قوله فيه نظر ليس عائدا الى مجرد ما ذكر فالضمير فى قوله فى الحاشية راجع الى المجموع كما فى الحاشية كما اشعر

اربعة حم

القسم حم

ما [illegible] العاصمة فانه كما يصدق على ما فى القسم الاول يصدق على مسائل حم

وفى المتون نح

كما يجيء من المحشي بل المذكورة في كتب المنطق كما له الشام المركب من
الاجزاء الى رجيه كما سيجيء من الشارح ومن جملة الافكار التصديقية ما
هو خارج عن الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس كالادلة
المستلزمة بواسطة مقدمة اجنبية كقياس المساواة وكقولنا
هذا الحيوان لانه ناطق وكل ناطق انسان او مقدمة غريبة كالمستلزم
بواسطة عكس النقيض كقولنا هذا الحيوان لانه ناطق وكل ما ليس
بحيوان ليس بناطق لاسيما اذا كانت تلك الادلة مركبة من
قضايا غير متعارفة كالمحرفات اذ قد ترك تلك الادلة و
شروطها في اكثر المتون كما ترك في بعضها باب عكس النقيض
وتلازم الشرطيات والاختلاطات وشروطها كمتن ايساغوجي
ومع ذلك يصدق المنطق على الكل بناء على ذلك التفسير فقوله في جملة
في الموضعين بمعنى مطلقا كما شاع استعماله فيه اما متعلق بالافكار
بمعنى في جملة جزئيات ذلك القسم والنوع ومجموعها من حيث المجموع والافكار
الواقعة في ذلك المجموع ليست عينه لاستحالة ظرفية الشيء لنفسه
بل بعضه فيدل على انها عاصمة عن الخطاء في بعض جزئيات كل قسم وكل
نوع سواء كانت عاصمة عن الخطاء في البعض الاخر اولا وبعض الجميع
جزئيات كل قسم ونوع في جملة الافكار التصورية والتصديقية على
ان يكون اللام في الافكار للاستغراق الافكار الجزئية المندرجة في هذه
الاقسام والانواع المذكورة في كل كتاب من الكتب المنطقية
كاضافة الاقسام واما متعلق بالخطاء ~~...~~ باحد المعنيين
المذكورين او بمعنى حال كون ذلك الخطاء الذي عصم عنه في جملة افراد
الخطاء سواء كانت عاصمة عن البعض الاخر اولا واما متعلق
بالعاصمة اي عصمة واقعة في جملة افراد العصمة فيدل على انها متصفة
ببعض افراد العصمة عن الخطاء في الفكر سواء اتصفت بالبعض الاخر
اولا ولك ان تحمل ~~...~~ في جميع هذه الاحتمالات على معنى الاجمال
التي لازم للاطلاق ليكون كناية عن الاطلاق بمعنى عدم تقييد الافكار
او الخطاء او العصمة بالخصوص بجميع الافراد او ببعضها فعلى هذا

لا عينها فيدل على انها عاصمة عن بعض افراد الخطاء وهو صح

الجملة صح

يكون الظرفية متحققة فيه صفة الاجمال والاطلاق فلم يتوقف بها كما
في زيد في الحجب والدار على ما تقدم قوله وفيه بحث لوجهين الاول
انه صرف لقيد المخصوصة عن ظاهرها الذي هو المتعينة بالتعين
الشخصي كما عرفت الثاني ان المنطق على تقدير كونه اسما للمفهوم
الكلي فالظاهر ان يكون اسما لمفهوم مجموع المسائل العاصمة الخارجة
من القوة الى الفعل المدونة في مجموع كتب المنطق المختصرة والمفصلة
اذ لما تزايد مسائل العلوم بتلاحق الافكار كان ذلك المفهوم صادقا
على المجموع الخارجة من القوة الى الفعل في وقت ثم اذا استخرجت
مسائل اخر بالتلاحق وانضمت تلك المسائل الى المجموع الاول كان
ذلك المفهوم في الوقت الثاني على مجموع المنضم والمنضم اليه ولا يكون
ح صادقا على المجموع الاول لانه ليس مجموع الخارجة من القوة الى
الفعل في الوقت بل جزؤه وهكذا فيكون ذلك المفهوم مفهوما كليا
صادقا على افراد كثيرة هي المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل
بحسب الاوقات مشتملة بعضها على بعض وان لم يصدق على فردين
منها في وقت واحد كما للالتفات واللحظة واليوم والسنة وغيرها
من الكليات المتحدة الافراد وجودا وقتا فوقتا فعلى هذا يكون المنطق
اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء لكونه صادقا عليهما في
وقتين وان لم يكن اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء بان يكون
صادقا عليهما في وقت واحد كما هو مبنى التوجيه الاول على توجيه
المحشي بناء على ان ما في القسم الاول ليس مجموع الخارجة من
القوة الى الفعل وقت تصنيف المتن بل بعضه قطعا وح يكون قوله
فيما بعد مع ان كون المنطق ح مشتملا على التردد في الايراد بان يقال
بل كونه اسما لمفهوم كلي صادق على الكل والجزء ولو في وقتين احتمال
ضعيف غير مشهور ولك ان تحمل وجه البعد هو هذا في الوجه الاول
او تقول في الوجه الثاني انه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي فا
لظاهر ان يكون اسما لمفهوم كلي منحصر في الفرد الشخصي الذي لم يخرج
تمامه من القوة الى الفعل في وقت ولا يمكن حمل ذلك القول على معنى

صادقا على المجموع الثاني صح

ذلك صح

خروجه فيما بعد حتى لا اشرتي يوجب
استعداد كذا في القول اذ لا يمكن صح

ان الاحتمال القوي المشهور منحصر في كون المنطق علما لذلك الفرد
الشخصي لانه مناف لما سننقل عن الشريف المحقق مع ان ظاهره
يأباه والاولى ان يصف الكلي بالاشتراك بين الكل والجزء كما لا يخفى
قوله مع ان كون المنطق اسما لمفهوم كلي مشترك بين الخ اعلم انه
قال العلامة الرازي في شرح الشمسية حقيقة كل علم مسائل ذلك
العلم لانه قد حصل تلك المسائل اولا ثم وضع اسم العلم بازائها فلا
يكون له ماهية وحقيقة وراء تلك المسائل وقال الشريف المحقق
في حاشيته عليه قيل عليه ان مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما فان
العلوم والصناعات انما تتكامل بتلاحق الافكار فكيف يقال ان
المسائل قد حصلت اولا ثم وضع الاسم بازائها واجيب بان وضع
الاسم لمعنى لا يتوقف على حصوله في الخارج بل في الذهن فلم يرد بتحصيل
المسائل اولا انها استخرجت ودونت بتمامها ثم سميت باسم العلم بل
اراد ان تلك المسائل لوحظت اجمالا وسميت بذلك الاسم و
ان كان بعضها مستخرجة بالفعل وبعضها حاصلة بالقوة فلا
اشكال وقال بعض المحققين في حاشيته على الحاشية الصغرى ان
للمنطق معنيين احدهما شخصي وهو المسائل المخصوصة وهو ما ذكره
الشارح بقوله حقيقة كل علم مسائله وثانيهما كلي كما ذكره قدس سره
في حاشية شرح المواقف من انه لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع
بازاء مفهوم اجمالي شامل لمسائله فان فصل ذلك المفهوم عنه
كان حدا بحسب الاسم وان بين لازمه كان رسما بحسبه انتهى
فعلى هذا فالظاهر من كلام المحشي ههنا ان كون المنطق اسما
لمفهوم كلي صادق على الكل والجزء سواء صدق عليهما في وقت
واحد كما اذا كان ذلك الكلي عبارة عما ذكره بقوله اعني كونها
عاصمة الخ او لم يصدق عليهما في وقت واحد بل في وقتين كما اذا كان
عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المدونة الخارجة من القوة الى
الفعل احتمال ضعيف غير مشهور لان الاحتمال القوي المشهور
كون اسامي العلوم اعلام اشخاص معينة كما اشار اليه العلامة وكونها

اسما لمفهومات كلية منحصرة في تلك الاشخاص وهي التي عرفوها بحدود
ورسوم اسمية كما ذكره الشريف لا لمفهومات كلية مشتركة بين
تلك الاشخاص وبين اجزائها الا ترى انهم لما عرفوا الحكمة بعلم باحوال
الاعيان اوردوا عليه بانه ان اريد جميع الاحوال فالعلم بها غير ممكن
في وقت لعدم تناهيها فيلزم امران فاسدان الاول ان لا يكون
المدون الخارج من القوة الى الفعل حكمة الثاني ان لا يوجد حكيم في
وقت وان اريد البعض المعين من النصف او الثلث او غيرهما
من الكسر فذلك تعريف بالمجهول لان كمية غير المتناهي لما كانت
مجهولة اوجبت جهالة في كمية كل كسر مأخوذ منه وان اريد البعض
الغير المعين يلزم ان يكون العالم بمسئلة او بمسئلتين حكيما وهو فاسد
واجابوا بان المراد هو الاول والامر الاول لازم غير فاسد
لان المدون في كل عصر جزء الحكمة لا تمامها اذ لا حصر في مسائل علم
والامر الثاني فاسد غير لازم اذ ليس الحكيم بمعنى العالم بالحكمة بل بمعنى
من له ملكة وتهيؤ تام بعلم ما يتهيأ لاستحصال كل مجهول يرد عليه من
تلك الاحوال وهذا المعنى لا يوجب الاطلاع على بعضها لعدم ورود
ذلك البعض عليه وكذا اوردوا مثل هذا السؤال والجواب
في تعريف الفقه بعلم باحوال افعال المكلفين وفي تعريف علم المعاني
باحوال اللفظ العربي من حيث المطابقة لمقتضى الحال الى غير ذلك
ولو كان اسامي العلوم اسماء لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء لما
التزموا الامر الاول بل دفعوا ذلك الايراد بان المراد جميع الاحوال
المدونة الخارجة من القوة الى الفعل فدل ذلك على ان تلك الاسامي
عندهم موضوعة لمفهومات كلية منحصرة في تلك الاشخاص التي لا يكفي
خروج جميع اجزائها من القوة الى الفعل في شيء من الاوقات وتلك
المفهومات هي التي فسروها بهذه التعريفات نعم لا يلزم
من كونها كذلك عندهم ان يكون الامر كذلك في الواقع لجواز
ان يكون الواقع كونها اسماء لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء
لكنه احتمال بعيد جدا كما قال ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان

بالفعل على جميع تلك الاحوال لجواز ان يكون عدم الاطلاع صح

فدلنا با

رسما نخ

الجزء الغير الخارج من القوة الى الفعل معدوم فيكون ذلك التشخص
مركبا من الموجود والمعدوم دائما فلا يكون موجودا في شيء من الاوقات
بل معدوما وما قيل ورد ان عدم الجزء يوجب عدم الكل والشيء من المعدوم
بمتشخص لان الوجود والتشخص مثلا زمان فكيف يكون اسامي العلوم
اعلاما لهذه الاشخاص والملاحظة الاجمالية حين الوضع ملاحظة
بامر كلي لا يفيده تشخصا وايضا يلزم ان لا يكون الوضع خاصا في بعض
الاعلام الشخصية مع ان الوضع في جميعها خاص كالموضوع له كما بين
في محله واجاب بانا فلانا لو سلمنا ان ذلك التشخص بجميع اجزائه موجود
متشخص في نفس الامر في ضمن علوم المبادي العالية وان لم يخرج
بعض اجزائه الى الفعل في علمنا وان خصوص الوضع ليس بكلي
في وضع الاعلام بل الكثرى اذ قد يضع الاب اسما لابنه الغائب
الملحوظ عنده بوجه كلي ~~.....~~ كما اشار اليه بعض الافاضل فعدم
كون المنطق بخصوصه اسما ~~.....~~ لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء
صادق عليهما لو في وقتين محل نظر كيف وتعريفهم المشهور بالقانون
العاصم عن الخطأ في الفكر صادق على كل مجموع خارج من القوة الى
الفعل في كل وقت وان كان ذلك التعريف يعني العاصم عن
كل خطأ في كل فكر بناء على ان كلا من هذه المجموعات الخارجة من القوة
الى الفعل في الاوقات المتتابعة متكفل للعصمة عن كل خطأ
والا لبقي احتمال[7] لم يخرج العاصم عنه من القوة في بعض الافكار و
ذلك البعض غير متعين وتجويز ذلك الاحتمال يورث شبهة في صحة
صور البراهين فلا يكتسب بها يقين في عصر من الاعصار وذلك
قطع الف و... المراعاة لكل من هذه المجموعات متكفلة
[9] للعصمة عن كل خطأ في كل فكر وذلك التكفل قطعي والذي حصل الوثوق
بالبراهين والذي دهبوا عليه ما قطعية في كل وقت فيقصد من تعريفهم
المذكور على كل من هذه المجموعات التي بعضها جزء من الاخر تخصيص
ذلك التعريف بملاحظة قيود بكلي منحصر في ذلك التشخص الذي لم
يكن خروجه من القوة ابدا فعدول عن نظامه فظهر ان كون المنطق

خطأ اصح[6]

[9] دثو كاح

بخصوصه اسما لكلي مشترك بين الكل والجزء احتمال قوي مشهور
وان لم يكن اسامي سائر العلوم كذلك وهو لا ينافي التكامل بتكثير
طرق النظرية بتلاحق الافكار ولا عدم تناهي مسائلها عنده فقد الا ان يقال
مراده من الاشتراك بين الكل والجزء ان يكون مشتركا بينهما بان يكون
صادقا عليهما في وقت واحد كما هو حال المفهوم الكلي الذي ذكره
لا بان يكون صادقا عليهما مطلقا ولو في وقتين وقد عرفت ان ايراد
الشارح بهذا الكلام يتم بمجرد الاول ولا يتوقف على الثاني لكنه
خلاف الظاهر من هذا الكلام واما ثانيا فلو سلمنا جميع ذلك فجميع هذه
الوجوه مدفوعة عن الشارح بما قدمنا من ان كلا التوجيهين مبنيان
على كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المخصوصة لكن الاول
مبني على الادعاء في المقام الخطابي والثاني على ما هو التحقيق او بان
المص اطلق المنطق على معظم اجزائه ولو مجازا لانه بين الاحتياج
اليه واقتصر على هذا القدر المذكور في القسم الاول ولو يكن كافيا في
المطالب الكلامية لما اقتصر عليه وكلام الشارح مبني على اطلاق المص
وقيد المخصوصة في الحاشية مبني على ارادة المسائل الشخصية
المذكورة في القسم الاول لانها فرد من افراد المنطق بالمعنى الكلي
فلا اشكال قوله وبعد اللتيا والتي اي بعد الخدشة الصغرى و
الكبرى فان اللتيا بفتح اللام وزيادة الالف بعد ياء التصغير عوضا عن
ضم اللام الذي تقتضيه قاعدة التصغير مصغر التي وهما كنايتان عن الصغرى والكبرى مع الاستغناء ح
عن صلتيهما او صلتاهما محذوفتان اي ذكرت كما في قولهم الذي في
الدار فلا درهم قوله كالمقدمة ومباحث الالفاظ اذ لا شغل
للمنطقي بالبحث عن الالفاظ بالذات بل بالعرض وبواسطة توقف
الافادة والاستفادة عليها فهي ليست من المنطق سواء كان
المنطق عبارة عن المسائل وحدها كما هو التحقيق من ان حقيقة
كل علم مسائله او كان المبادي ووجود الموضوع جزءا منه ايضا كما
نقله المص في اخر القسم الاول لان المبادي منحصرة في الدلائل
والتعاريف واجزائهما وليست الالفاظ شيئا من هذه الامور

ولذاتٍ بخلاف التنزيل وثانياً كان ههنا احتمال ضعيف هو انه
بعد ارتكاب التجوّز في جعل المبادي والموضوع جزءاً من المنطق
فليرتكب في جعل مباحث الالفاظ جزءاً منه ايضاً فقطع بخروج
المقدمة بجميع اجزائها لانها عبارة عن تقسيم العلم وبيان الغاية
والموضوع لانا نقول ما جعله جزءاً من المنطق هو التصديق بوجود
الموضوع بداهة او برهاناً في علم اخر وهو جواب هل البسيطة و
ما جعله جزءاً من المقدمة ههنا هو التصديق بموضوعية المعلومات
وهي جواب هل المركبة المتأخرة عن جواب البسيطة وقد صرّح
بذلك في شرح الرسالة في دفع ما اورده العلامة الرازي هناك
لا يقال انما قطع بخروج المقدمة لكونها عبارة عن الالفاظ من
حيث دلالتها على الامور الثلثة الآتية ولا شيء من هذه الالفاظ
من هذه الحيثية بما يبحث عنه في المنطق قطعاً لانا نقول بعد تسليم
القطع فيها لا وجه لذلك اذ على تقدير كون القسم الاول عبارة
عن المعاني يكون المقدمة ايضاً عبارة عنها ولذا صحح جعل المتون
مشتملة على المقدمة في قوله وهي مشتملة على ما هو الخ ونقول ثانياً
ان المقدمة خارجة عن المنطق قطعاً لكن كون القسم الاول مشتملاً
عليها محل نظر لجواز ان يكون مقدمة للقسم الاول خارجة عنه
لا جزءاً منه ومقدمة لمقاصده ومجرد ايرادها بعد عنوان القسم
الاول لا يوجب كونها جزءاً منه لجواز ان يكون ذلك الايراد لاجل
انها لو قدمت على العنوان لتبادر انها مقدمة القسمين مع
انها مقدمة القسم الاول فقط كما لا يخفى وايضاً ما ذكره انما
يتم اذا كان المنطق في كلام المص حقيقة واما اذا كان مجازاً
باطلاق اسم الكل على معظم اجزائه فليحمل على ما يشتمل على امر خارج عن
الفن ايضاً قوله فلا وجه لشيء من التوجيهين اي الخاصين بالمعنى
الثالث اقول هي ما ذكره بقوله او في المعنى الثالث خاصة
وثانيهما ما يوجد في كثير من النسخ المشار اليه بقوله او بحسب الصدق
فان ما في هذه النسخ وان كان توجيهاً مشتركاً بين الكل باقامة

فكانه قال المقدمة قطعاً ومباحث الالفاظ ظناً لا بد الايقال لا يصح القطع بخروج المقدمة حـ

مطلق العموم اذ مثل هذا مقام الشمول النظر في الالفاظ فتمحض
باعتباره ولك ان تقول توجيهاً اخر خاصاً بالمعنى الثالث كما قد مر قوله
اللهم الا ان يراد من القسم الاول جزءاً من المنطق بمعنى مجموع
المسائل المعلومة المخصوصة وجزئياً للمنطق بالمعنى الكلي المشترك
بين الكل والجزء فيصح كل من التوجيهين سواء اريد بكل من المنطق
والقسم الاول على التقديرين المسائل وحدها بناء على التحقيق
او مع المبادي ووجود الموضوع بناء على الشارح فانها مقاصد
بالذات بالنسبة الى المقدمة ومباحث الالفاظ بمعنى مقاصد
المنطق بالذات وان لم تكن مقاصد الكاسب بالذات بالعرض
وبواسطة ان تلك المقاصد مرتبطة بالحد بها نفعاً وموقوفة
على الاخر افادة واستفادة قوله والاوجه ان يجعل الظرفية جنسية
اي حين ان يراد بالقسم الاول المعنى الثالث فمراده انه اوجه
من كل من توجيهي الشارح لما عرفت ان كلاً منهما يحتاج الى صرف
القسم الاول عن ظاهره الى المقصود بالذات بخلاف هذا
التوجيه فانه توجيه صحيح لان ظرفية الجزء للكل من المعاني التي
ضبطها اهل الحكمة سواء كانت ظرفية حقيقية عرفاً او مجازية
كظرفية العام والكل ومع ذلك هو غير محتاج الى الصرف المذكور
لا يقال انما تم هذا الوجه بكونه اوجه من ظرفية العام للخاص لا في
كونه اوجه من ظرفية الكل للجزء لانها وان احتاجت الى الصرف
المذكور فلكل منهما رجحان على الاخرى بوجه دون وجه فلا يكون
احدهما اوجه من الاخرى لانا نقول لعل هذا الكلام منه مبني على
تسليم الكلية والكلي كما يؤيده تأخيره عنهما بل لا يبعد ان يحمل قوله
على معنى حين ارتكاب الكلية والكلي الزاماً على الشارح فكانه قال
بعد ارتكاب الكلية والكلي فلا وجه في التوجيه الخاص بالمعنى الثالث
ان يجعل من ظرفية الجزء الغير المحتاجة الى الصرف المذكور على انا
نقول مراده هو اوجه من كل منهما تحقيقاً لكن وجه اوجهيته من ظرفية
الكل ليس مجرد ذلك الاحتياج بل مع ملاحظة انها فائتة لا مر

في يكون القسم الاول حـ

انها حـ

واما هاهنا فليس في مقاصد المنطق بالذات بل حـ

قد وقع في بعض نسخ المحشي هنا توجيه اخر بعد قوله او يجعل فيه قيد لكون الموصوف في الصفة كقولهم زيد في الحسب في الراحة فتقدير في تحصيل المنطق على تقدير كون المنطق اسماً لمفهوم كلي الصادق على التصديقات منها ما عرف ذلك انتهى ولعل المراد بالتحصيل سببية التحصيل لا نفس التحصيل وصفة قائم بالمحصل العالم ان كان مبنياً للفاعل او بالتصديقات المحصلة ان كان مبنياً للمفعول لا بالقسم الاول الذي هو من المعاني نعم لو ابقي المنطق على معنى المسائل لم يحتج اليه على التقدير الثاني كما لا يخفى منه

لكنها مبنية على الاحتمال القوي بخلاف الجزء للكل فانها مبنية على الضعيف وان لم يحتج الى الصرف المذكور حـ

مناسب بهذا المقام ومرعي في توجيهه الاول المشترك هو توصيف
القسم الاول بان العلم به يستلزم العلم بالمنطق ولا تفوته ظرفية الجزء
للكل لان العلم بالكل يستلزم العلم بالجزء بخلاف العكس في اصل الوجدان
بهما نكتة مرجحة عدم الاحتياج الى الصرف المذكور وافادة
التوصيف المذكور والابتناء على الاحتمال اللغوي وظرفية الجزء
للكل مشتملة على الاولين وظرفية الكل للجزء مشتملة على الثالث
فقط وظرفية العام للخاص بحسب الصدق مشتملة على الثاني فقط
فيكون الاولى اوجه من كل منهما ولك ان تقول ليس قوله على
تقدير كون المنطق الخ بيانا لما يبتني عليه توجيه الاوجه بل تقييد لظرفية
فمراده الاوجه في الظرفية على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي مشترك
ان يحمل على ظرفية الجزء للكل لما رأيته في كثير من النسخ من ظرفية
العام بحسب الصدق ولا باء قوله على عكس ما ذكره في التوجيه الاخر
وعلى كل تقدير عرفت ان قوله حينئذ بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول
المعنى الثالث لا بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المقصود بالذات
كما توهمه بعضهم فقال هذا مبني على ان الكلي جزء للجزئي والاوجه
انه لا وجه للاوجهية حينئذ وخلاف ما يقتضيه ظاهر كلام المحشي من
ان كون القسم الاول كلا باعتبار اشتماله على المنطق وعلى ما
هو خارج عنه لا باعتبار كونه جزئيا هو فاسد في نفسه لان المفهوم
الكلي للمنطق انما يكون جزئيا من مسائل القسم الاول لو كان ذاتيا لها
وليس كذلك لانه سواء فسر بالمسائل الباحثة عن احوال المعلومات
من حيث الايصال او عن المعقولات الثانية من تلك الحيثية
من عوارض تلك المسائل ضرورة ان عنوان المسئلة الباحثة كالقاعدة
والقضية والقانون وامثالها من عوارض كل علم فلا يكون
شيء من التعريفين ذاتيا لتلك المسائل وان كان احدهما حدا اسميا
لما وضع له لفظ المنطق وعرفت ايضا ان قوله لكونها من معاني
لفظ في علة مصححة للتوجيه ووافقه لتوهم ان ليس للجزء احاطة
بالكل اصلا فلا وجه لجعله ظرفا للكل بخلاف الكلي العام المحيطين بالجزء و

الخاص

الخاص لا علة مرجحة لتوجيهه على كل من توجيهي الشارح او احدهما لانه
بغير صالح للترجيح سواء حمل على انها من معانيها مطلقا او مجازية دون
ظرفية العام بحسب الصدق او على معنى انها من معانيها الحقيقية قطعا
بخلاف ظرفية الكل فان فيها ترددا كما تردد فيما سبق بقوله حقيقي
او مجازي وبخلاف ظرفية العام بحسب الصدق فانها مجازية قطعا كما
قطع بها الشارح كما توهمه بعضهم اما على الاول فلانه ظاهر الفساد
لان جميع هذه الظرفيات الثلث من جملة المعاني التي ضبطها
اهل الحكمة كما عرفت واما على الثاني فلانه ان كان قطعيا بالحقيقة
اللغوية فذلك بين البطلان وان كان قطعيا بالحقيقة العرفية بحكم
فذلك قطع من غير دليل في كلامهم لما عرفت ان كلامهم لا يدل على تعيين
الحقيقة في ظرفية الجزء دون عكسها ودون ظرفية العام بل اما ان يدل على
الحقيقة العرفية في الكل من المعاني المضبوطة واما ان يدل على الحقيقة في
بعضها والتجوز في البعض الاخر وليس ظرفية الجزء اولى بالحقيقة حتى
من ظرفية الكل ومن ظرفية العام بل الامر بالعكس لما فيهما من معنى
الاحاطة فالقطع بالتجوز في ظرفية العام مما لا يصدر عن العاقل فضلا
عن فاضل وما ذكره من قطع الشارح محل نظر لانه انما قطع بالتجوز في
ظرفية مطلق العام الشامل للعام بحسب الصدق وبغيره لا في ظرفية ذلك
العام بخصوصه فلم يسلم فلعله قطع بالمجاز بحسب اللغة فلا يجدي للمحشي حملها لانه
قطع بالمجاز اللغوي في ظرفية العام يقطع به في ظرفية الجزء ايضا فلا عبرة
لنقل ما نقل عن المحشي حيث قال من انه اوجه من غير احتياج الى المجاز وتشبيه
الشمولي بالعموم انتهى ومنهم من قال وجه الاوجهية ان الظرفية تقتضي افتقار
المظروف الى الظرف وافتقار الكل الى الجزء ظاهر بخلاف العكس ولا يخفى
ايضا لانه ان اريد الافتقار في وصف المظروفية فكذا الظرف مفتقر الى المظروف
في وصف الظرفية وان اريد الافتقار في الوجود فانما يصح الافتقار لو كان   الافتقار نخ
الحلول المعتبر في الظرفية الحقيقية في الحلول المصطلح بين الحكماء كحلول
الاعراض في موضوعاتها وحلول الصور في الهيولى وليس كذلك اذ المعتبر
اعم والا لكان الحلول في المكان والحلول في الزمان معتبرين حقيقيين مقابلين

للحلول في المحل وكيف يقتضي ظرفية البيت للهواء افتقار الهواء اليه
في الوجود على ان معنى الافتقار ليس اولى بالظرفية من معنى الاحاطة
الى صحة للحل للانتقال لما لم يكن للحال وجود بدون الجزء المظروف
كان حلول ذلك الجزء في باقي الاجزاء في التحقيق لا في الكل لا نقول
نعم هناك حلول وهمي والمعتبر اعم من الوهمي ولذا كان ظرفية الزمان والمكان
حقيقية عند الكل مع انهما موهومان عند المتكلمين ولا يلزم كون ظرفية
العام بحسب الصدق للخاص حقيقية عند اهل اللغة لان معنى كلي حاصل في
العقل لا في الوهم اذ الحاصل في الوهم معان جزئية منتزعة من صور
المحسوسات كانتزاع المكان من الجسم والزمان من حركته فالاظهر ان
ظرفية الكل للجزء حقيقية كما في مثل قولنا زيد في الخارج اذ الخارج بمعنى الاعيان
وحمل على الحكمة الاعيان يبطل ظرفية الخارج للمجردات واما ظرفية الذهن
للمعاني الحاصلة فيه فحقيقية عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني ومعتبرة
في الحلول في المحل ومجازية عند المتكلمين المنكرين لذلك فليتأمل واما
من جمع بين توجيهي كلا البعضين تأويله على المحشي حيث قال فيه ان
هذا مبني على شمول العموم لكن باعتبار الصدق فكيف يجوز من مثله
لفظة في اي ان هو الا خبط عظيم ولو لم يكن قوله على تقدير كون المنطق الخ
لا يمكن توجيهه بما وجه به الشريف المحقق في حاشية شرح المطالع
عند تقرير معترض من ان كون الكل في الجزء لكونه الاسم برأي قطع الخشب
باعتبار وجوده فيها بقوة فيبنى على الخطأ الاعظم لان حديث العموم
بحسب العموم الصدق انما يصح اذا حمل قوله ح على ما توهمه من معنى حين
ان يراد بالقسم الاول المقصود بالذات وليس كذلك كما عرفت
ولو سلم فالمنطق على تقدير كونه اسما للمفهوم الكلي الذي ذكره المحشي كان
مشتركا بين مسائل القسم الاول واجزائه المذكورة في المتون المختصرة
كما عرفت فيصح ظرفيته للكل قطعا وان صح ظرفية العام للخاص ايضا و الجزء م
ايضا لو قوله على تقدير كون المنطق الخ لحمل المنطق على الاحتمال اللغوي
فلا يكون المنطق جزءا من القسم الاول في الامر بالعكس فلا يصح ظرفية
الجزء في قول المص وان صحت في نحو قولنا المنطق في القسم الاول

ايضا فلا يجوز

ايضا فلا يجوز صادقا على جزء القسم الاول على نحو فلا يصح ظرفية
الجزء في قول المص ايضا وان صحت في قولنا القسم الاول في هذا الجزء
كما لا يخفى وايضا الظاهر مما ذكره الشريف ان يكون ظرفية الجزء للكل
مجازية فكيف تكون من معانيها الحقيقية كما اراده قوله مقدمة نكرها
اذ لم يسبق ذكرها لا صريحا ولا ضمنا ولا اشارة بخلاف القسمين لان قوله
في تحرير المنطق والكلام يشير الى انقسام كتابه الى قسمين فصح تعريفهما بلام
العهد دونها ولم يتعلق غرض بتعريفها بلام الجنس الحقيقة لا من حيث هي هي
ولا من حيث تحققها في ضمن كل فرد او بعضها باعتبار عهديتها عند المخاطب
وانما تعلق بفرد ما من المقدمة مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار حكمة السقيفة كما ذكره
في شرح التلخيص ولا اشكال فيه على تقدير كونها اسما في الكتب واما في اخرها
من اسم الاقتباس واما على تقدير كونها اعلاما لاشياء من المجموعات المخصصة
من المعاني ففيه اشكال اذ لا تنكير ح ولا دخال حرف التعريف على بعضها
دون بعض لمجرد التحسين كما في الحسن والحسين تحكم قوله يعني ما اي كلام
يذكر قبل الشروع المصنفين في ذكر المقاصد الموافق لما ذكره المص في كتبه
ان يقول في المقصد واذ قد يقدم مقدمة على مقصود واحد ولا يبعد
بانها مقدمة البحث لا مقدمة الكتاب والكلام فيه لان ما ذكره
المص ههنا ايضا مقدمة القسم الاول لا مقدمة الكتاب الذي هو
عبارة عن مجموع القسمين فلا بد ان يكون المراد بمقدمة الكتاب
مقدمة في الكتاب او لها نوع اختصاص بالكتاب يشمل التعريف
والمعرف مقدمات الابحاث ومقدمات الفصول والابواب ايضا
واما تخصيص المقدمة المعرفة بهذا التعريف بما يذكر في اوائل الكتب
بان يحمل المقاصد على مجموع مقاصد الكتاب ليكون مقدمات الفصول
والابواب وامثالها بالمعنى الاخر ففيه نظر كما اشار اليه المفاضل
اليه الفاضل العصام في شرح الوضعية لارتباطها به اي الارتباط
تلك المقاصد بمدلولات ذلك الكلام على حذف المضاف وربما
قيل لا حاجة الى ذلك لان الارتباط بمعنى مطلق التعلق والمرتبط
بالمدلولات مرتبط بالدال ففيه انه يبطل ذكره المص في كتبه ان هذا الارتباط

اعم من التوقف اذ لا توقف على الالفاظ معينة وان توقفت على
مدلولاتها لامكان حصولها بالفاظ اخر كما يظهر في ترجمة بلسان
اخر واما مقدمة العلم والفن لكن العلم ههنا بمعنى التصديقات
لا بمعنى المسائل والا لم يصح اضافته الى المسائل فيما بعد الا ان يكون
عبارة عن مجموع المسائل والمبادي والموضوع شاملا لها والحمل
على اضافة البيان بعيد ما يتوقف على الشروع اي الشروع المتعلق
في المسائل ولا يخفى ان الظاهر ما يتوقف على نفس الشروع فيها فالموصول
عبارة عن المعرفة والادراك لا عن المدركات والا لاحتيج الى تقدير المضاف
اي يتوقف على معرفته وهو تكلف بلا داع والمراد اصل الشروع لا
الشروع على وجه البصيرة لانها غير مضبوطة عند المص فلا يحمل كلامه
على خلاف ما يرتضيه قوله ولم يلتفت اي لم يحكم ببطلان الفتح بدليل
صاحب الكشاف في الفائق بان يقول الفتح باطل اذ قد قال في الفائق
انه باطل لان ذلك الدليل معارض برجحان الفتح ليس بباطل لانه راجح
لفظا ومعنى فلا يتجه ان البطلان مدعى صاحب الكشاف والرجحان مدعى
ات رجح او دليل ولا يسند المعارضة في العرف الى المدلولين والاحكام
والدليل بل الى الدليلين فقط فيقال الدليلان متعارضان ولا يقال
المدلولان متعارضان كما ذكره في حاشية الاداب وحمل المعارضة ههنا
على المعنى اللغوي الذي هو مطلق الممانعة او بين الشخصين بعيد ثم
ان الواو الواصلة في قوله لفظا ومعنى كما في اكثر النسخ لا تناسب الترديد
الاتي اذ لما اشتمل الكسر على احد التكلفين ولم يشتمل الفتح على
شيء منها كان الفتح راجحا في كل من جانبي اللفظ والمعنى قوله
لما فيها من السبق في التقدم اي لاشتمالها على وجه التقدم من
كونها موقوفا عليها او نافعة في المقصود بوجه ما فيكون اسناد التقديم
اليها مجازا من اسناد المبني للفاعل الى مفعوله كما في عيشة راضية
وهو في الحقيقة حال المص في مقدمتي العلم والكتاب وحال البقية
في مقدمة الجيش والتجوز في الاسناد تكلف في المعنى لا في لفظة
المقدمة المشتقة من التقديم المستعمل في لازمه المسبب عنه اي التقدم

بانه يقال الفتح ح

على

على سبيل المجاز المرسل الاصلي والتبعي وفيه ان اقتضاء داعية التقدم
يجوز ان يشبه بالتاثير في القوم ثم يشتق المقدمة من التقديم المستعمل
في ذلك الاقتضاء على سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية فيكون
تكلفا لفظيا كما اذا اشتقت بمعنى التقدم لا يقال بل لا يجوز في مقدمة
الجيش لان لفظة المقدم لا يقال بل لا يجوز في مقدمة الجيش لا في
لفظة المقدمة ولا في اسنادها لانهم قدموا انفسهم حقيقة لانا
نقول صرح المص في التلويح ان الافعال المتعدية موضوعة لتاثير في
جسم اخر والا لكان كل لازم متعديا لان التحرك والخروج وامثالها
تاثير الفاعل في جسمه ايضا ومن البين ان تقديمهم انفسهم ليس
الا التاثير في اجسام انفسهم فلا يقوم بهم حقيقة معنى الفعل المتعدي
انما يقوم بالبقية لان البقية قد توهم فليتامل قوله او يعتبر تقديم
مقدمة الجيش الخ اي يعتبر ان المقدمة قدمت بقية الجيش
على سائر الجيوش التي لا مقدمة لها في الفضل والاعتبار وعلى غيرها
في الامن والراحة حيث اجتهم على انفسهم بتحمل المشاق اللازمة للتقدم
من خوف الاعداء والسعي في الجهات الى الترقب او تطلب الماء
والكلاء ولم ترض بحملها على البقية او قدمتهم على المراحل لان تقدمهم
على كل مرحلة بسبب تلك المقدمة وعلى التقادير كان اسناد التقديم
الى المقدمة مجازا عقليا لا حقيقة اذ هناك التقديم بل تقدم البقية
بسبب المقدمة فيكون اسنادا الى السبب مجازا لا حقيقة له
كما ارتضاه المص في مثل قولهم اقدمني الى بلدك حق لي على فلان اذ
ليس هناك مقدم ولا اقدام بل القادم والقدوم وكذا ليس هنا
مقدم للبقية ولا تقديم وانما الموجود بقية متقدمة او تقدمهم في الشرف
او في الرتبة لكن تخصيص هذا الاعتبار بمقدمة الجيش بناء على
الوجه الاول الموجود في مقدمتي العلم والكتاب ايضا وان ذهب اليه
بعضهم قوله وتقديم مقدمتي العلم والكتاب لمن يعرفهما اي من الشارعين
في المقاصد فلا يتحقق هذا الاعتبار في نفس المقاصد ثم انه مبني
على جعل نفس الامور الثلثة مقدمة العلم لكونها عبارة عن نفس

التقديم نخ

من التقديم ح

ليس هناك ح

شاملا كما يقول به الشيخ والا لمقدمة العلم ح

موونة تلك الامور او معرفة وجه ما وفائدة كما بانه انما تقدم
من يتصف بها على من لا يتصف لا من يعرفها على من لا يعرف فلا
يصح في التحقيق بالنسبة الى مقدمة العلم الا ان صح بالنسبة الى
مقدمة الكتاب لا يقال انما يصح بالنسبة اليها ايضا الا بتقدير
المضاف او نحوه لانها لما كانت عبارة عن الالفاظ فهي
انما تقدم من يعرف مدلولاتها لا من يعرف نفسها على من لا
يعرفها لانا نقول ليست تلك الالفاظ مقدمة على اطلاقها
بل من حيث دلالتها على معانيها فلا يكون العارف بها عارفا
بالمقدمة الا اذا استفاد منها معانيها فلا حاجة الى ذلك
التكلف ولو اريد من يعرف متعلقها اما بطريق المجاز في كذا
او في نسبة المعرفة اليها لم يتجه شيء غير التكلف لان الامور
الثلثة مقدمة العلم والمدلولات متعلق مقدمة الكتاب قوله
ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح اشيه اذ لا يتم دعوى الرجحان
بدونه وفيها بحث من وجوه اما اولا فلان حكم صاحب الكشاف
ببطلان الفتح لعدم مجيء الفتح في كلام العرب والا فهو علم بمجيء اسم
المفعول في باب مطرد الى التقديم وغيره حكمه الا انهم لم يستعملوا
الفتح في مقدمتي الجيش والكتاب وما ذكره المحشي قياس عقلي
لا يعارض المنقول فالوجه ان يعارض بالمنقول ايضا بان يقال
لم يلتفت اليه لما في القاموس من جواز الفتح ايضا الا يرى انه لو كان
الامر كما ذكره لقدم الشارح وغيره من المحققين الفتح الراجح على الكسر
المرجوح واما ثانيا فلان ما ذكره من التكلف اللفظي انما يتم لو لم
يكن التقديم مشتركا بين المتعدي واللازم بل كان مخصوصا بالمتعدي
وهو ممنوع اذ الظاهر من كتب اللغة هو الاشتراك والمسلم فالعدول
عن الفتح الذي هو مقتضى الظاهر الى خلافه لا مثال هذه الاعتبارات
اللائقة بمقام الترغيب في المقدمة لا يعد تكلفا مرجوحا والا لبطل
امر البلاغة واما ثالثا فلانا لو سلمنا جميع ذلك فانما يلزم ارتكاب
احد التكلفين فيهما لو كان جميع المقدمات الثلث ماخوذة

من

من التقديم ابتداء الحاقا به كلام المغرب واما اذا كان مقدمة
مقدمة الجيش ماخوذة من التقديم ابتداء ومقدمة العلم والكتاب
ماخوذتين منها كما دل عليه كلام الفائق حيث قال المقدمة الجماعة
المتقدمة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت
لاول كل شيء فقيل مقدمة الكتاب وفتح الدال خلف انتهى فانما
يلزم احد هذين التكلفين في مقدمة الجيش لا في مقدمتي العلم
والكتاب لا يقال الاستعارة تكلف آخر لانا نقول الاستعارة
المذكورة في كتب اللغة ظاهرة في المعنى اللغوي فكلام الفائق
كما يحتمل ان يكون المقدمة مجازا في اول كل شيء بعلاقة المشابهة
كذلك يحتمل ان يكون منقولة من مقدمة الجيش الى اول كل شيء
بتلك العلاقة وعلى الثاني لا تكلف اصلا واذ ثبت احتمال الحقيقة
سقط الحكم بلزوم التكلف تامل قوله كانه اراد رفع اعتراض المحقق
الشريف حيث قال في حاشية شرح التلخيص بخطه تلك منه ان ما جعله
في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعلها في
شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا وفي
توقف الشروع في العلم على هذه الامور تأمل لا ينبغي عنده الا مقدمة
الكتاب فقط ويحتاج في توجيه قولهم المقدمة في حد العلم وغايته
وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى
المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه
انتهى ولا يخفى ان اعتراض الشريف يحتمل وجوها ثلثة الاول
التدافع بين الكلامين حيث دل ما في المطول على ان الامور الثلثة
مقدمة العلم وما في شرح الرسالة على انها ليست بمقدمة العلم
بل مقدمة الكتاب الغير المتحققة في ضمن مقدمة العلم حيث نفى
توقف الشروع عليها الثاني التدافع بينهما حيث دل ما في
المطول على ان تلك الامور يتوقف عليها الشروع الثالث
بلزوم الوقوع فيما هرب عنه من الاحتياج الى التأويل في قولهم المقدمة
في الامور الثلثة ادفع الظرفية الشيء لنفسه كما هرب عنه في المطول

والظاهر من تفريع قوله ح لا يثبت عنده الخ هو الثاني والمحشي حمل
ما دفع الشارح رح على الاحتمال الاول ومع ذلك فرر الاعتراض على
وجه لا ينطبق الا على الثاني ولا يندفع بجواب الشارح رح لانه قرره
بانه جعل معرفة تلك الامور مقدمة العلم في المطول نفسها في شرح وجعل ح
الرسالة مقدمة الكتاب مع نفي التوقف على معرفتها فيلزم التناقض
بين القول بالتوقف على تلك المعرفة وبين القول بعدم التوقف عليها التناقض ح
وهو لا يندفع ببيان المغايرة بين المقدمتين لان ذلك لازم سواء
كان مسمى المقدمتين واحدا هو تلك الامور او كان مسمى احديهما
معرفتها ومسمى الاخرى ذواتها وانما يندفع بجواب الشارح رح اذا قرر الاعتراض
على الوجه الاول او على وجه يحتمل الوجهين كعبارة الشريف فالاولى
ان يورد عين عبارة الشريف في الاعتراض ثم يورد قوله وهذا ضعيف
جدا او ان يحذف المعرفة في قوله جعل في المطول معرفة الحد والغاية
الخ كما حذفها الشريف قوله بانه جعل في المطول معرفة الحد والغاية
الخ اخذ المعرفة ههنا وقع في تمثيل المطول وقد اشرنا الى ان ظاهر
تعريف مقدمة العلم هو كونها عبارة عن نفس تلك المعرفة فتوجه
اشكال قوي على الشريف بانه مع ذلك كيف حكم بانه جعل في المطول نفس
الامور الثلثة مقدمة العلم والجواب انه [illegible] من حمل المقدمة الواقعة
في اوائل الكتب على مقدمة العلم لا يمكن له ان يحملها على نفس المعرفة لان
تلك المقدمة جزء من الكتاب والمعرفة لا يكون جزءا من الكتاب
بل لا بد ان يحملها على المعاني او الالفاظ الدالة عليها او النقوش او
مجازا ولذا حكم به وبهذا القدر يتم مراده كما سيتضح الامر وان غفلوا
عنه باجمعهم قوله وهي ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة تبيان
كلام المحشي والشارح رح يدل على ان مراد الشريف من الامور الثلثة
هو الحد والغاية والموضوع اي المباحث المتعلقة بها بناء على
جعل اضافة البيان الى الحاجة من قبيل جرد قطيفة اي الحاجة البينة
ولو جعل البيان بمعنى المبين الذي هو الالفاظ الدالة عليها لا يستغنى
عن تقدير المضاف [illegible] في قوله وهي ههنا امور ثلثة اذ يكون الامور الثلثة

او يكون الخ

ح عبارة

بنيانه
ح عبارة عن الالفاظ الدالة عليها وعلى الاول بنى اعتراض المحقق
الشريف ودفع الشارح رح بالثاني والحق ان اعتراض الشريف
مبني على ان المراد هو الاول ان كان الكتاب واجزاؤه عبارة
عن المعاني والثاني ان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش
قوله ثم نفي توقف الشروع الخ اذ هذا الكلام مما لا بد منه في اتمام الاعتراض
سواء قرر بطريق لزوم التناقض والتدافع او بلزوم ما مر عنه
اذ لما كان مقدمة الكتاب بتفسير المصنف اعم من الموقوف عليه وغيره
جاز ان يكون تلك الامور مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معا
بان يكون مادة الاجتماع فيحمل جعل تلك الامور مقدمتين في الكتابين
لا يلزم التناقض ولا ما فرعه الشريف بقوله ح لا يثبت عنده الخ قوله
على ان فيها تسامحا اي في عبارة شرح الرسالة تسامحا وفيه نظر
ظاهر لان الظاهر من كلام الشارح رح ان التسامح في عبارة المطول
لا في عبارة شرح الرسالة لان قوله انما جعل هناك بيان الامور
الثلثة الخ صريح في ان الامور الثلثة في قوله وهي ههنا امور ثلثة
ليست عبارة عن الحد والموضوع والغاية كما فهمه الشريف لانه ح
بين تلك الامور بقوله الاول بيان الحاجة الخ والظاهر ان يكون
البيان بمعنى المبين واضافته لامية وانما جعل بمعنى المبين على
صيغة اسم مفعول او جعل اضافته الى الحاجة من اضافة الصفة الى
الموصوف ففيه ظاهر فانه وان كان مشاركا للاول في الاحتياج
الى تاويل المصدر بالمشتق الا ان اضافة الصفة الى الموصوف
تحتاج الى تاويل في المذهب المختار فمراده من الامور في شرح الرسالة
هو الالفاظ المبينة لها على وفق ما يقتضيه ظاهر تعريف مقدمة
الكتاب اللهم الا ان يكون تاويل المصدر بالمشتق تسامحا وفيه ان
الاول ان التبيين متعين بقرينة ظاهرة فلا يكون تسامحا لان المجاز
الواضح اذ التسامح هو استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر فتامل
قوله وهو ضعيف جدا لم يحكم ببطلانه مع ان ما ذكره يقتضي عدم استقامة
جواب الشارح رح مطلقا لان ذلك الاعتراض انما يرد فيه جواب الشارح

قوله وفيه نظر منشأه الى قوله لان قوله انما جعل الخ نسخة اتفق في بعضها اه

اذا قرر على الوجه الاول من الوجوه الثلثة التي قدمناها لا اذا
قرر على الوجه الثاني منها كما حمل المحشي عليه بعضها بناء على ان [illegible]
لزوم بناء الاعتراض على ذلك ليس بقطعي وان كان راجحا مظنونا
قوله لان بناء الاعتراض الخ فيه بحث اذ على هذه الاوجه لتفريع الشريف
قوله فلم يثبت عنده الخ الا ان يقال هذا مبني على انه فرع امرين
احدهما قوله لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب وثانيهما قوله واحتاج
في توجيه قولهم الخ وان الامر الاول اشارة الى الاعتراض بالتدافع
على الوجه الاول والثاني الى الاعتراض الآخر بلزوم ما هرب عنه
قوله في مقام التحقيق وتزييف كلام القوم الخ اشارة الى رد ما
ذكره بعض الافاضل في تعليقاته على المطول حيث قال تمثيل مقدمة
العلم بمعرفة هذه الامور على رأي القوم فانهم جعلوها مقدمة العلم
بالتفسير المذكور ولذلك جعل هذه الامور في شرح الرسالة مقدمة
الكتاب لا مقدمة العلم ونفى التوقف عليها اما على رأيه فليس
مقدمة العلم الا التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ولذا اطعن
فيه الشريف بلزوم ما هرب عنه وهو الاحتياج في توجيه قولهم
المقدمة في كذا او كذا الى تكلف ولم يطعن بلزوم التناقض بين الكلامين
كما وهم البعض واما ما ذكره الشريف المحقق من انه لا يثبت عنده
الا مقدمة الكتاب فانما هو بالنظر الى قولهم المقدمة في كذا او
كذا والا فلا وجه لمنع كون التصور بوجه والتصديق بفائدة ما مقدمة
العلم عنده بمعنى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا انتهى وحاصل
الرد ان المصنف في المطول في مقام التحقيق وتزييف كلام القوم
حيث حصر المقدمة في اوائل الكتب مثلا في مقدمة العلم بذلك
التفسير والتمثيل برأي القوم بناء في مقام تزييف كلامهم ولذا
قال في الحاشية معرفا فائدة هذه القيد اشارة الى انه يقول يجوز ان
يكون ما في المطول مبنيا على كلام القوم ولا يكون مرضيا له فلا يثبت
التدافع انتهى اقول وفيه نظر لان مجرد تحقيق ان المقدمة معنى آخر
من الموقوف عليه كاف في مقام التحقيق والتزييف ولا دخل فيه للتمثيل

مقدمة العلم

مقدمة العلم بما يطابق المثل برأيه او برأيهم فالتمثيل برأيهم لا ينافي
مقام التحقيق قوله ويمكن تأييد الجواب اي جواب الشارح بما لطف
تأييده ان الاعتراض مقرر بالتدافع على الوجه الاول من
الوجوه الثلثة التي ذكرها لكن الظاهر منه انه جواب عن الاعتراض
بالتدافع المذكور فقط لكن سياق كلامه يدل على انه جواب عنه وعن
لزوم الوقوع فيما هرب عنه ايضا اما الاعتراض فبان يقال لما
جعل الامور المذكورة في المطول مقدمة العلم وفي شرح الرسالة
مقدمة الكتاب مع نفي التوقف عليها لم يكن تلك الامور عنده
الا مقدمة الكتاب فيلزم امران احدهما التناقض
بين ان يكون مقدمة وان لا يكون وثانيهما الوقوع فيما هرب عنه واما
الجواب فبان يقال لا نسلم انه جعلها مقدمتين في الكتابين كيف
ولم يجعلها مقدمة العلم الا مقدمة الكتاب بل جعل مقدمة العلم
معرفتها ومقدمة الكتاب دوالها فلا يلزم التدافع ولا الوقوع
فيما هرب اذ لا اشكال في ظرفية المدلولات للدوال كعكسها
نعم يلزم التناقض بوجه آخر ويندفع بما يأتي هذا غاية توجيهه
وانت خبير بان تفريع قول الشريف فلم يثبت عنده الخ موقوف على
لزوم تمثيل مقدمة العلم في المطول بمعرفة تلك الامور مبنيا على رأي
القوم كما قال بعض الافاضل او موقوف لا بلازمه كما يقوله المحشي
اذ لو كان مبنيا على رأيه من غير تأويل يثبت عنده كل من المقدمتين
او بطريق لزوم التناقض فالحق ان اعتراض الشريف ليس
بلزوم التدافع لان في ذلك التفريع اشارة الى دفعه بطريق
لزوم الوقوع فيما هرب وان جواب الشارح جواب عن ذلك
نعم يتجه على جواب الشارح انه في عبارة السقوط لان الشريف
المحقق فصل هناك كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ
او المعاني او النقوش واشار الى ان لزوم ظرفية الشيء
لنفسه انما يتوجه على تقدير ان يراد بالمقدمة التي هي جزء الكتاب
المعاني ولو سلم ذلك لم يرد عليه ذلك الاعتراض فمراد الشريف

لزوم الوقوع فيما هرب عنه على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة والحاصل
ان مراد الشريف من تفصيل المقام هناك ان المقدمة سواء كانت مقدمة
العلم او مقدمة الكتاب لا بد وان يكون عبارة عما كان الكتاب عبارة عنه
سواء كان اطلاق المقدمة عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فان
كانت عبارة عن الالفاظ او النقوش فحينئذ لا يتوجه لزوم ظرفية الشيء
لنفسه على المص لا يتوجه وذلك على من حصر المقدمة في مقدمة العلم وان
كانت عبارة عن المعاني فكما يتوجه ذلك على من حصرها فيها يتوجه على المص فيهما ح
فيقع فيما هرب فاما هو جوابه فلا يندفع بجواب الشارح قطعا بل يحتاج
الى ما احتاجوا اليه كما بينه الشريف هناك بوجوه فانظر فيه **قوله**
فان قلت يمكن رد الجواب الخ اي رد جواب الشارح على تقدير ان يكون بناء
الاعتراض ما دل عليه صريح التفريع ايضا اي كما امكن رده على تقدير ان
لا يكون بناؤه ذلك فهذا ايراد اخر على الضعف السابق وحاصل
الضعف ابطال الجواب بانه منع مقدمة لم يلتزمها الشريف الذي
اجاب عنه بان التفريع على الالتزام وحاصل هذا ابطال السند بان
المص لو جعل مقدمة الكتاب الالفاظ الدالة على تلك الامور دون
انفسها لبطل قوله في شرح الرسالة لا امكان الشروع بدون
هذه الامور الخ حيث قال واما ما ذهب اليه الشارحون من
ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لا امكان
الشروع بدون هذه الامور انتهى لان ذلك القول يدل على ان الامور
المذكورة التي جعلها مقدمة الكتاب هي معرفة الحد والغاية و
الموضوع لا الالفاظ الدالة عليها معرفة هذه الامور لا على مقابلها
مقابلها كما ذهب اليه الشارحون لانهم اثبتوا توقف الشروع على معرفة
هذه الامور لا على معرفة الالفاظ الدالة عليها **قوله** فلتجوز ان
يكون الخ اي لا نم ان ذلك القول يدل على هذا وانما يدل عليه لو كان
المراد لا امكان الشروع بدون نفس هذه الامور وهو ممنوع لجواز ان
يكون المراد بدون مدلولات هذه الامور اقول فيها بحث من وجهين
الاول انه لا يجوز للمص انكار احتمال كون الكتاب واجزائه عبارة عن

المعاني

المعاني او النقوش لكاحتمال الالفاظ وعلى الاول يكون تقدير المدلولات
في كلامه تجوزا بلا قرينة وذلك ممتنع اللهم الا ان يكون مبنيا على ظهور
احتمال الالفاظ وانه صرح في شرح المفتاح بان مقدمة الكتاب
عبارة عن الالفاظ الثاني ان مراد المص هناك بيان ان معرفة
تلك الامور مما لم تصلح لان يكون مقدمة العلم فلا بد ان يكون المراد
من المقدمة في قولهم المقدمة في الامور الثلثة مقدمة الكتاب فلا
يصح تقدير المدلولات ههنا بوجه او لا تعرض لها في الكلام المردود
للشارحين نعم على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ
او النقوش لا بد من تقدير المدلولات في تعريف مقدمة الكتاب بطائفة
من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه
سواء توقف عليها ام لا اي على بدل لولا انها كما اشتهر بناء
على ان المقدمة جزء من الكتاب كما دل عليه عبارة الرسالة الشمسية
حيث قال ورتبته على مقدمة وثلث مقالات فالوجه ان يجاب
عن هذا الايراد بمنع دلالة ذلك القول على ذلك مستندا بان غاية
ما يدل عليه نفي كون تلك الامور مقدمة العلم فقط لا مع اثبات كونها
مقدمة الكتاب ايضا **قوله** نعم يلزم الخ اي لا يلزم ما ذكره الشريف من
الاعتراض لكن يلزم التدافع الاخر بين كلاميه حيث جعلها في المطول
مقدمة العلم ونفاه في شرح الرسالة لكنه بحث اخر غير ما اورده الشريف
وهو وارد رح وذلك البحث لم يندفع بعد وانما يندفع بتاويل ما في
المطول كما يأتي ثم الاولى والاوفق لما يأتي في بيان اعتراض الشريف
ان يقول نعم يلزم التدافع بين اثبات التوقف على تلك الامور
في المطول ونفيه في شرح الرسالة واما التدافع بين جعلها مقدمة
العلم في المطول ونفيه في شرح الرسالة فهو عين التدافع الذي اورده
بالتفريع وهو وارد رح لانه زعم اخر اذ لما كان مقدمة الكتاب
اعم من المتوقف الموقوف عليه لجعل تلك الامور مقدمة العلم في كتاب
ومقدمة الكتاب في اخر لا يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة الكتاب
في اخر لا يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة الكتاب ونفيها كونها ان

يكون مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معا وانما يستلزم التناقض بين
جعلها مقدمة العلم وبين نفي ذلك ولو قرر اعتراض الشارح في الموضوع
بجواب الشارح بحيث لزوم الوقوع فيما هرب لم يتوجه عليه ذلك فليفهم
قوله وجوابه ان المراد الخ تلخيص الجواب ان المقدمة التي توقف عليها
الشروع في الحقيقة هي التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لكنهما
عامان لا تحقق لهما بدون الخاص حتى يثبتان بعمومهما بدون فرد فاحتيج
الى اتيان فرد ما من افرادها لكن لو اتى باي فرد مخصوص يتوجه عليه
عليه منع التوقف على ذلك الفرد المخصوص فاتى بان الفرد المخصوص
ليس لاجل كونه موقوفا عليه للشروع بل لاجل ان اتيان الموقوف عليه حاصل
لازم له لزوم العام للخاص وغير ممكن الا بشئ والحاصل ان التصور بالرسم
المخصوص والتصديق بالفائدة المخصوصة خاصان يوجبان الاعم منهما
ويستلزمانه وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهو ان اللازمان
هما مقدمة العلم لا الملزومان الخاصان لعدم توقف الشروع عليهما ثم
لا بد من وجه ترجيح الرسم المخصوص على الرسم الاخر وعلى الحد لكنه بحث اخر
لا يقدح فيما قلنا فان المطول من اثبات التوقف هو اثبات التوقف
على لوازم هذه الامور ومافي شرح الرسالة هو نفي التوقف على
نفس هذه الامور فلا تدافع واقول ههنا انظار الاول ان جعل
تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها انما يصح لو لم تحصل تلك
اللوازم الا بتصديق الكتاب بتلك الامور وليس كذلك لان تصور
المنطق بوجه ما حصل لكل من سمع لفظ المنطق مع علمه بانه من ال
او يحصل في ذهنه ان هناك علما يسمى بالمنطق والتصديق بفائدة
ما له حاصل لكل من يرى اجتماع طائفة من العقلاء على تعلمه وتعليمه بل حصوله
علم السعد لا الى اقوى من العلم الحاصل من مجرد الاخبار بان غايته كذا
نعم كان مراده انه لو كان مراده ذلك لكفاهم الرسم والغاية
ولم يحتج تعرضهم بالموضوع لان الرسم يفيد التصور بوجه ما والغاية
تفيد التصديق بفائدة ما اللهم الا ان يذكر الموضوع في المقدمة على سبيل
التطفل ولا يمكن ان يقال ذكر الموضوع لاجل توقف الشروع على وجه

جعل تلك الامور مقدمة
العلم باعتبار لوازمها
... ذلك ...
انتهى منه

البصيرة

البصيرة عليه لان الشروع على وجه البصيرة ليس مضبوطا عند المص
كما صرح به في شرح الرسالة فلا يحمل كلامه عليه الثاني انه لا يندفع التدافع
بين كلاميه بان اثبات التوقف بالنسبة الى الشروع على وجه البصيرة
ونفيه بالنسبة الى اصل الشروع الثالث انه لو كان مراد المص في المطول
جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها كما مر لم يثبت عنده
معنى اخر للمقدمة اعني مقدمة الكتاب فلينظر قوله يطلق على ما يبتني المبحث
انه لا شك ان مراد المص ما في المطول حيث قال يقال مقدمة العلم
لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه وعنوان مقدمة العلم
ما يتوقف عليه مسائل شروعا كما صرح به في المختصر والا لانتقض طرده
باجزاء المسائل ومباديها وايضا اجمعوا على ان مقدمة العلم ما يتوقف
عليه الشروع في المسائل لا ما يتوقف عليه نفس تلك المسائل فلو ابقى ما في المطول
على ظاهره لكان خرقا للاجماع ومن البين ان ما يتوقف عليه الشروع هو
معرفة تلك الامور لا نفسها فالموصول في تعريف مقدمة العلم
عبارة عن المعرفة كما دل عليه صريح التمثيل لا عن تلك الامور فلا حاجة
في عبارة المطول في ارادة الادراكات لانها صريحة فيها بهذا المراد
فما قيل في دفع ما اورد على الشارح ههنا من ان تعريف مقدمة العلم
بما يتوقف عليه مسائله يدل على انه جعل المقدمة نفس تلك الامور فان
نفس المسائل انما يتوقف على نفس تلك الامور لا على ادراكاتها او نوعه
قوله في المطول بعد هذا التعريف والعدم فرق البعض بين مقدمة العلم و
مقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم
الثلثة على ما ذكر في هذه المقدمة وقد ذكره صاحب المفتاح في اخر
المعاني والبيان والثاني ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان
حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة وقوله
لمعرفة حده وغايته وموضوعه لا يدل على انه لم يجعل الامور الثلثة مقدمة
بل يدل على ان المراد منها ادراكاتها انتهى فظاهر الفساد ولا يمكن
دفع ما اورد المحشي ههنا بان يقال ما ذكره الشارح مبني على الحكاية
المنقولة عن المص هناك من انه لو جعل مقدمة العلم ظرفا لمقدمة الكتاب

لم يحتج في امر الظرفية الى تكلف ومعلوم ان الظرف في قولهم المقدمة
في الحد والغاية والموضوع نفس تلك الامور فعلى هذا يجب ان
يحمل الموضوع على تلك الامور ~~فعلى هذا يجب ان يحمل الموصوف~~
~~على تلك الامور~~ ويحمل التعريف على معنى ما يتوقف على معرفة
الشروع لانا نقول فعلى هذا الوجه يقول الشارح وادراكات
مبنيها هي مقدمة العلم ولا يقول وادراكاتها ونحن نقول الحق
ان المقدمة التي جعلت جزءا من الكتاب لا يكون عبارة عن المعرفة
والادراكات لما عرفت ان الكتاب واجزائه لا يجوز ان يكون
عبارة عن الادراكات والملكات بل اما عن المعاني او عن الالفاظ
او عن النقوش وحدها او مع اخر منها فمن حمل المقدمة في اوائل
الكتب على مقدمة العلم يعرفها ما يتوقف على معرفته الشروع
في ذلك العلم ان كان الكتاب عبارة عن المعاني وبما يتوقف
على معرفة مدلوله ان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش و
التمثيل بقوله كمعرفة الحد والغاية والموضوع للتنبيه على ان في تعريفهم
بما يتوقف عليه الشروع تسامحا والمراد ما يتوقف على معرفة
نفسه او مدلوله اذ التوقف من حيث المعرفة لا الذات فليس الامر
كما قاله المحشي من انه لا تسامح في عبارة المطول في ارادة
الادراك والمعرفة والا لما قال الشارح من انه اراد بمقدمة
العلم ادراكاتها على ما ذكرنا بل المحقق الشريف اعتراضه
على المتن ولم يلتفت الى ما ذكره المحشي مع ظهوره لكل عاقل
في بادي النظر فتدبر وايضا قوله والادراكات الخ فيه ان
هذا الثاني عين ما اورده بقوله ثم يلزم انه الخ وقد دفعه
فلا وجه لايراده ههنا مرة اخرى بعد انه فائدة فتدبر جوهر مجرد الخ
قسم الموجود الى جوهر وعرض والجواهر الى الجواهر المجردة عن المادة
التي هي الهيولى المستلزمة للصورة الجسمية المستلزمة للابعاد
الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق المعدة للانقسام وذلك
المجرد كالعقول العشرة والنفوس الناطقة الانسانية والنفوس

الفلكية

الفلكية والى الجواهر المادية المقارنة للمادة كالاجسام المركبة من جوهرين
هما المادة والصورة الجسمية فقولهم جوهر مستقل بل للواجب
تعالى عنه بعض الحكماء وهم الذين عرفوه بالماهية التي لو وجدت في الخارج
لكانت لا في موضوع ولذا اشتغل المتكلمون بردهم في الكتب الكلامية
واما الذين اخرجوه تعالى عن الجواهر وهم المحققون من الحكماء فقد قيدوا
الماهية في تعريفه بالممكنة او قالوا المتبادر من قولهم لو وجدت في الخارج
ان يكون الوجود زائدا عليها ووجود الواجب تعالى ليس زائدا على ذاته
تعالى بل عينه وفاقا بين الحكماء وقولهم مجرد عن المادة يخرج الماديات وقولهم
غير متعلق بالبدن يخرج النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن ولا يخرج
العقل العاشر المتعلق به تعلق التأثير والايجاد ثم عليهم ان المتوسل
الى عناصر العنصريات هو العقل العاشر لان المراد من التعلق المنفي
ليس مطلق التعلق بل تعلق التدبير والتصرف كما نقل عنه في الحاشية
لكن يتجه عليه انه صادق على النفوس الفلكية المتصرفة في اجسام الافلاك
لان البدن خاص بجسم الانسان مع انهم حدوا العقل بهذا المعنى
في العقول العشرة الا ان يحمل البدن على مطلق الجسم مجازا
لكن يأباه تفريع قوله فلا يشمل التعريف كالعقل الخ اذ الظاهر منه
انهما مثلان يعلم النفوس الفلكية بقي انه ان اريد بالمجرد عن
المادة ان لا يكون المادة جزءا من ذاته كما هو المراد من الذوات
المجردة في تعريف المختار الاتي فيخرج عن تعريف العقل الجسم
الطبيعي فقط ولا يخرج اجزاؤه من الصورة والمادة اذ ليس
المادة جزءا من ذات شيء منهما مع انهما ليستا بعقل قطعا وان
اريد ان لا يكون مقارنا للمادة دائما او بالضرورة الذاتية فمع انه
لا يخرج نفس المادة ايضا لاستحالة اقتران الشيء بنفسه يخرج به
النفوس الانسانية المقارنة لها في بعض الاوقات فيلغو التقييد
بعده بعدم تعلقه بالبدن لانه لاخراج تلك النفوس وحدها او مع
النفوس الفلكية كما عرفت ويمكن دفعه بان المراد من المجرد ههنا و
فيما بعد انتفاء المقارنة الوجوبية بان لا يكون ذلك المجرد نفس المادة

حيث قالوا بعدم جواز اطلاق الجوهر
عليه تعالى
محرره

قوله يخرج به النفوس الخ لا يخفى ان المراد
بالمقارنة المنفية ههنا المقارنة
الذاتية لا الفعلية والا لا يعلم
منها فعلى هذا لا يخرج
النفوس بمقارنتها
الفعلية لها
محرره

الا بلا ودة لها فيخرج به الجسم والجماد والنفوس الفلكية الا
يخرج النفوس الانسانية وانما يخرج بقولهم غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف قوله فلا يشمل التعريف ان لعلم الانسان
وعلم الواجب تعالى اما الاول فلخروج النفس الناطقة عن العقل
بقيد غير متعلق بالبدن واما الثاني فلعدم دخول ذات الواجب
تعالى تحت الجوهر على ما هو التحقيق الكلام مبني على كما يؤيده العدول
عن الجواهر المجردة الى الذات المجردة في تعريف المجردات والعلم
فالمراد بالجواهر في تعريف العقل هو الجواهر الممكنة اذ لا يطلق
العقل على الواجب تعالى في عرفهم فعلم الانسان هو الصورة الحاصلة
عند نفسه المجردة وعلم الواجب تعالى هو الصورة الحاصلة عند
ذاته المجردة عند البعض فلا يشملان تعريفها على جميع المذاهب وان
شملا علم الواجب على الواجب بعضها لما سيصرح من ان المراد هنا
تطبيق التعريف على جميع المذاهب فلا يتجه عليه ما قيل ان عدم
شموله العلم الواجب تعالى ممنوع اذ قد ذهب بعض الحكماء
الى ان علمه تعالى هو الصورة الحاصلة عنده جوهر مجرد من العقول
العشرة لا في ذاته تعالى على ان المراد من التعريف هو ان علم
كل احد هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الغير المباين
له كما هو المتبادر منها والا لزم ان يكون الصورة الحاصلة
عند العقل العاشر علوما للانسان وهو باطل قطعا فعلى
هذا لا يشملان علم الواجب تعالى اصلا على ذلك المذهب ايضا
لان ذلك الجوهر المجرد ليس عين الواجب ولا يتصور ان يكون
جزءا له تعالى كجزئية النفس الناطقة للانسان فيكون مباينا له
تعالى نعم يتجه عليه ما اشرنا من ان الاول انما يتعرض بعدم شموله
لعلم النفوس الفلكية ايضا قوله والوارد من
العقل الخ لا شبهة في ان النفس الناطقة من المعاني الحقيقية
للعقل ~~في~~ الا انه لم يشتهر اشتهار الاول المتبادر والحمل على المتبادر اوفق
في التعريفات الذا اورد كلمة الواو الدالة على فرض الارادة الممتنعة قوله لم يشملا علم

قوله فلا يشملا على جميع المذاهب
وتحقيقه نقول بل لا يشملها
على مذهب من المذاهب
لانه وان شملا علمه تعالى
الممكنات على مذهب
من قال ان علمه تعالى هو
الصورة الحاصلة
عند جوهر مجرد من
العقول لكن لا يشملان
علمه تعالى بذاته لانه
ليس بارتسام الصورة
عند احد لمحرره

الا انه لم يشتهر
صح

الواجب وعلم المعقول بل وعلم النفوس الفلكية ان خص العقل بالنفس
الناطقة ان هذه العلوم من افراد المعرف فلا يكونان جامعين
لافرادهما ويمكن ان يقال ان تقسيم العلم وتعريفه هيهنا انما وقعا لتوقف
اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه عليها فالظاهر ان المراد علم
نوع المحتاجين الى المنطق وهو نوع البشر ويقرب منه تخصيصه
بالعلم الحصولي الحادث فتامل قوله وحمله على مطلق المدرك الشامل
للواجب تعالى والعقول والنفوس بطريق اطلاق اسم الخاص على العام
لا بطريق عموم المشترك اذ لا يدفع النقض بعلم الواجب وحاصله
جواب عن النقض باختيار شق ثالث بان يذكر العقل باحد المعنيين
ويراد الاعم منهما مجازا قوله بعيد جدا لانه ارتكاب تجوز من غير قرينة
ظاهرة وجعل الفساد قرينة انما يصح اذا كان ظاهرا وههنا
ليس كذلك بناء على ان شمول العلم المعرف لعلوم الكل غير معلوم قبل التعريف
اللهم الا ان يدعي ذلك فتامل ونحن نقول بل يبطل لان الادراك بمعنى
العلم فيكون اخذه في تعريف العلم دورا باطلا الا ان يقال المراد هيهنا
تعريف حقيقة العلم وتحديدها بعد سبق العلم به بوجه ما ولا دور في اخذ
المعرف باعتبار وجدانه في المعلوم في التعريفات اذ غاية الامر توقف
تصور العلم بالحقيقة على تصوره بوجه ما ولا باس فيه بقي ههنا بحث
وهو انه بعد ارتكاب التجوز في التعريف فليحمل العقل على معنى الذات
المجردة فانها اعم منه كالمدرك ولا يتوجه عليه ما قدمنا من شائبة الدور
الا ان يقال لعل غرضه التعريض على الشارح حيث حمل في التوضيح
الذات على معنى المدرك قوله عند الذات المجردة لم يقل عند الجوهر بناء على
ما هو التحقيق او على ان الغرض تطبيق التعريف على جميع المذاهب قوله
لكان اظهر في شمول الكل وابعد عن المسامحة من التعريف الذي اختاره
لانه انما يشمل بعد ارتكاب الوجه البعيدة كما عرفت قوله ذهب جمهور
المتكلمين المنكرين للوجود الذهني الخ اعلم ان ليس معنى انكار المتكلمين
الوجود الذهني انه لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئا او صدقنا
به لان حصولها عنده في الواقع بديهي لا ينكره الا المكابر وكيف ينكرونه

قوله اللهم الا ان يدعي الخ لا يخفى عليك
ان شمول العلم المعرف لعلوم
الكل معلوم بناء على شهرة كون
الكل عالما وان الظاهر من العلم
المعرف هو العلم العام الشامل
لعلومهم كما يجيء من الشارح
لمحرره

قوله الا ان يقال الخ يمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالعلم المعرف العلم
بمعنى مبدأ الانكشاف والمراد
بما يكون في امثال التعريف بمعنى
الانكشاف الذي هو المعنى
المصدري المعبر عنه بالفارسية
بدانستن لمحرره

لئلا يخرج علم الواجب تعالى على مذهب
من اخرجه تعالى عن الجواهر صح

والعلم الحادث مخلوق عندهم والخلق انما يتعلق باعيان الموجودات
بل هو بمعنى ان ذلك الحصول ليس نحوا اخر من وجود الماهية المعلومة
بان يكون الماهية واحدة كالشمس مثلا وجودان احدهما خارجي والاخر
ذهني كما يقول به مثبتوه فهم لا ينكرون الوجود بمعنى صور الاشيا واشباحها
لان تلك الامثال والاشباح موجودات خارجية وكيفيات نفسانية
عندهم وهي المخلوقة عندهم وانما ينكرون الوجود الذهني بمعنى النفس تلك
الاشيا وذلك بشهادة ادلتهم حيث قالوا لو حصلت النار في الاذهان
لاحترقت اذهاننا بتصورها واللازم باطل فانه كما ترى انما ينفي الوجود
عن نفس النار لا عن شبحها ومثالها فالحق ان جمهور المتكلمين انما انكروا ما
ذهب اليه المحقق الكلي من ان الحاصل في الاذهان انفس ماهيات الاشيا
ولم ينكروا ما ذهب اليه اهل الاشباح كما صرح به بعض الافاضل في حاشية
الخيالي وبهذا التحقيق ظهر امور الاول ان ما اتفق عليه جم غفير من
الفضلا من ~~العصر~~ وهو ما هو ظاهر كلام المحشي من ان المتكلمين كما انكروا وجود
انفس الماهيات في الاذهان انكروا وجود اشباحها فيها ايضا فلذا
لم يسعهم تعريف العلم بالصورة الحاصلة ولا الاختلاف الاتي في انه كيف
او اضافة او انفعال لانه توهم فانه كيف وحصول الصورة الشبيهة
بالمعلوم في الذهن عند العلم بديهي لا ينكره عاقل فتلك الصورة اما نفس
ماهية المعلوم او شبحها ومثالها ولما انكروا الاول تعين الثاني نعم لا يسعهم
تعريف العلم بما يوجب الوجود الذهني لنفس الماهية المعلومة واين هذا
من ذاك الثاني اندفاع ما اورده الشارح المحقق على جمهور المتكلمين
في شرح العقايد من انهم لما انكروا الوجود الذهني ومن اجلى البديهيات
امتناع تعلق العلم بالمعدوم الصرف لزم ما ارتكبه شرذمة من المعتزلة من
انه تعالى لا يعلم الاشيا بعد حدوثها تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول انما يلزمهم
ذلك لو انكروا حصول اشباح الاشيا ايضا وليس كذلك كما عرفت فعلم
الواجب تعالى عندهم اما تعلقه تعالى باشباح الاشيا او صفة ذات ذلك
التعلق ولا يتجه عليهم ان التعلق بتلك الاشباح الموجودة في الازل لكونه
نسبة بينها وبينه تعالى متاخر عنها فيلزم ايجاد تلك الاشباح الموجودة بلا

علم وهو محال لانا نقول انما كان الواجب تعالى موجبا في علمه وسائر صفاته
الذاتية لكان وجود الصور الادراكية التي هي تلك الاشباح مقتضى ذاته
تعالى فلا باس في كونها سابقا على العلم بالذات وانما المسبوق بالعلم هو
افعاله الاختيارية الثالث اندفاع الاشكال القوي عليهم حيث قالوا علم
الواجب تعالى بالاشيا ازلي والتعلق بها حادث فان حدوث تعلق العلم
بالشي يستلزم حدوث نفس العلم فيعود ما ارتكبه شرذمة المعتزلة لانه لا يعتبر
معلوما قبل تعلق العلم به لانا نقول مرادهم من التعلق الحادث ليس هو التعلق
الذي يقتضيه حقيقة العلم بل تعلق اخر وذلك لان تلك الاشباح والامثال معلومة
بالذات وهو بواسطتها الاشيا فمدار العلم عندهم اعم من تعلق العالم بذات الشي
المعلوم او بمثاله وشبحه ولما لم يكن وجود الحوادث في الازل كان العلم الممكن بالنسبة
اليها تعلق العالم بمثالها واشباحها وبعد وجودها يتجدد التعلق بان يتعلق
العالم بذوات تلك الحوادث وهو يحدث تعلق الرؤية اذ ليس المعدوم مرئيا
والشبا عندهم وبالجملة تعلق العلم بامثال الحوادث ازلي وبذواتها حادث
ولا اشكال فيه اصلا فافهم هذا المقام فانه مما زل فيه اقدام اعلام بعد اعلام قوله
اضافة مخصوصة بحيث توجب انكشاف المعلوم على العالم لا يقال هذا
مناف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان العلم والقدرة من الصفات الحقيقية
الزائدة على ذات الواجب لان مقولة الاضافة عندهم ليس من الصفات
الحقيقية عندهم بل من الامور الاعتبارية فلا يسوغ لهم الا ان يذهبوا
الى انه صفة حقيقية ذات اضافة لانا نقول لم يثبت الصفات الحقيقية الزائدة
الا الاشاعرة والمراد من المتكلمين ههنا اعم منهم من المعتزلة المنكرين لتلك
الصفات ولو سلم فلعل مرادهم من العلم ههنا مبدا العلم وكل من فرقتي المتكلمين
لا ينكر الصفة الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وانما النزاع بينهما ان
حقيقة العلم هل هي تلك الصفة الحقيقية التي هي ذات التعلق او تعلقها
بمعنى تعلق العالم بواسطة تعلقها لا بمعنى تلك الصفة بالذات والا لكان
العالم تلك الصفة لا صاحبها وليس كذلك قوله الحاصل قبل حصول الصورة
في الذهن بداهة الخ بداهة هذا الحكم يؤيد ما قدمناه من ان حصول الصورة
في الذهن بديهي لا ينكره عاقل وان وقع النزاع بين العقلاء في ان ذلك الحاصل

في مح

النفس الى مذهب او امثالها والشبه بها ثم الذهن شامل للنفس وقواها
الباطنة والظاهرة فلذا ادخل عليه كلمة في ولم يجمع الى كلمة عند ثم لا يخفى
ان هذين الحكمين المتفق عليهما بين الفرق لا يكونان منشأ للاختلاف
الآتي بل منشأ ادلة كل فريق من الحكماء الا ان يقال المراد جعل هذين
الحكمين مع ملاحظة قوله والحاصل معه ثلثة امور منشأ لنحو الاختلاف
المذكور لا لنفس ذلك الاختلاف قوله والحاصل معه اى مع حصول الصورة فيكون
هناك امور اربعة وذهب البعض الى ثلثة فيها ثمة فرق واما نفس الحصول
فلم يذهب اليه احد فمراده من الاول اول الامور الثلثة الحاصلة معه وكذا
مراده من الثاني والثالث ومن غفل عنه اشكل عليه مراد المحشي قوله من المبدأ
الفياض متعلق بالقبول ومتنازع فيه بينه وبين الحاصلة وانما نسبه
الى الفاعل اذ لا يتحقق انفعال القابل بدون فعل وتأثير من الفاعل لا يقال
الواجب تركه ليشمل علم الواجب تعالى لانا نقول الكلام في الحكمين المذكورين
وجه انما وبه اعتبرهما انما تم في علم الانسان وانت خبير بان قياس علم الواجب
تعالى على علم الانسان مع قطع النظر فلا وجه لتعميم العلم المفسر ههنا بالصورة
الحاصلة من علم الواجب تعالى اللهم الا ان يقال بما سنقل عن الشريف
المحقق في وجه الترجيح من ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم جار
في الكل لكن لا يجري مذهب الانفعال في علم الواجب قطعا اذ لا يتصور
انفعال الواجب تعالى وتأثيره من تأثير اصلا اللهم الا ان يكون الذات
مؤثرا او متأثرا باعتبارين مختلفين بناء على ان الشيء الواحد لا يكون
فاعلا وقابلا بجهة واحدة وفيه ما فيه قوله واضافة مخصوصة هي كون
العالم بحيث حصل عنده صورة المعلوم حصولا يوجب انكشافه عليه
وتلك الاضافة مضايفة للنسبة الاخرى هي كون المعلوم بحيث حصل
صورته عند العالم لان مقولة الاضافة هي النسبة المتكررة فقلت
تلك النسبة الاولى هي بعينها معنى العالمية المتضايفة للمعلومية
التي هي النسبة الثانية فيكون العلم عبارة عن الاضافة الاولى انما
يصح عند من لم يفرق بين العلم والعالمية وهو نفاة الاحوال من اهل
مذهب الاضافة في العلم واما عند من اثبت الفرق منهم فلا اذا

للعالمية

للعالمية متأخرة بالذات عن العلم عندهم ولذا قالوا الاضافة قد تعرض
للمتضايفين لصفة موجودة فيهما كالعاشقية والمعشوقية العارضتين
للطرفين لادراك العاشق وجمال المعشوق او صفة موجودة في
احدهما فقط كالعالمية والمعلومية فانهما عارضتان لصفة موجودة
في العالم وهي العلم وليس هناك صفة موجودة في المعلوم بسببها تعرض
المعلومية وقد تعرض لهما بدون صفة موجودة في شيء منهما كاليمين
واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذا
المتياسر كذا في المواقف وشرحه للشريف قلت لعل العالمية والمعلومية
عندهم هي النسبتان الاخريان اللازمتان لهاتين النسبتين هما كون
كون العالم بحيث تقوم به النسبة الاولى وكون المعلوم بحيث قام به النسبة
الثانية وغاية الامر ان يكون العالمية والمعلومية المتضايفتان عارضتين
للعالم والمعلوم لصفة موجودة فيهما عند الحكماء القائلين لكون مقولة
الاضافة من اعيان الموجودات او بدون صفة موجودة في شيء منهما عند
المتكلمين القائلين بكون تلك المقولة من الامور الاعتبارية ولا تخفى وفيه
والعلم ان تعلق العالم بالمعلوم عند القائلين بالوجود الذهني لنفس
الماهية اعم من تعلقه بذاته كما في علم الواجب تعالى او بواسطة صفة حقيقية
زائدة على ذاته كما في علم الانسان بواسطة الملكة لكن المراد تعلقه بنفس
الماهية المعلومة لا كما ذهب اليه منكر الوجود الذهني لها من تعلقه بصورها
والشبحها هذا هو الفرق بين مذهبي الاضافة من بعض الحكماء وجمهور المتكلمين
كما عرف قوله فذهب بعضهم اي البعض الاول الى ان العلم هو الصورة فيكون
العلم من مقولة الكيف وفي هذا التفريع تعريض للشارح بانه علل كونه
عبارة عن الصورة بكونه من مقولة الكيف والامر بالعكس لان كونه صورة
معلل بما سنقل عن الشريف من ان الصورة كالعلم توصف بالمطابقة دون
الانفعال والاضافة وبهذا القدر ثبت المسامحة في التعريف المشهور
الا ان يكون اشارة الى الشبه لا للشارح بكونه كيفا على الاصح عندهم
على ان مرادهم من التعريف المشهور هو الصورة الحاصلة من قبيل اطلاق
بالاثر المشهور على المؤثر بان يقال ليس التعريف المشهور على ظاهره

والا لكان العلم عندهم عبارة عن نفس الحصول ولم يذهب اليه احد كما ستعرفه
ولما كان ينطبق على مذهب الاضافة والانفعال بل على مذهب
الكيف والا لم يشتهر منهم ان الاصح مذهب الكيف فثبت ان مرادهم
من حصول الصورة هو الصورة الحاصلة وكونه صورة عندهم علة خارجية
لكونه كيفا عندهم وان كان امر العلية الذهنية بالعكس فتأمل واعلم ان
اجناس الاعراض تسعة سبعة نسبية يتوقف تصورها على تصور الغير
واثنان ليسا بنسبيين احدهما الكم وهو العرض الذي يقتضي الانقسام
لذاته والاخر الكيف وهو عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا فبالقيد الاول خرج الاعراض
النسبية وبقولهم لا يقتضي القسمة خرج الكم وبقولهم واللاقسمة خرج النقطة
والوحدة وقولهم اقتضاء اوليا لئلا يخرج الكيفيات المقتضية اللاقسمة
بواسطة اقتضاء محالها كالوحدة العلل المنقسمة بواسطة انقسامه
وكالكيفيات النفسانية الغير الممكنة الانقسام بواسطة عدم امكان انقسام محالها
التي هي تلك النفوس المجردة ولئلا يخرج الكيفيات المنقسمة بواسطة
انقسام متعلقاتها كالعلوم المتعلقة بالكم المنفصل والمتصل وبعروضها
فانها صور الامور المنقسمة فتنقسم بانقسامها لكن الانقسام
عارض لها بواسطة امور خارجة عنها وعن محالها لا لذواتها كما ان
عدم الانقسام عارض لها بواسطة عدم انقسام محالها لا لذواتها
وتلخيص كلامه ان العلم صورة قائمة بالنفس ماخوذة من الشيء المعلوم
وكل صورة كذلك فهي من مقولة الكيف اما الصغرى فلما سيأتي
واما الكبرى فلان تلك الصورة عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ولا يقبل
القسمة واللاقسمة لذاتها وان قبل بواسطة امر خارج عنها ثم
الاعراض النسبية منها مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل ومقولة
الاضافة اما مقولة ان يفعل فهي عبارة عن كون الشيء مؤثرا في الغير
ما دام مؤثرا في الغير كالتسخين العارض للحرارة فانه نسبة بينها وبين
المتسخن ولذا يقال الحرارة سخنت الماء واما مقولة ان ينفعل
فهي كون الشيء متأثرا عن الغير ما دام متأثرا كالتسخن العارض للماء فانه نسبة

على تصور

قوله خرج الاعراض ... من هذا القول اخرج نقصان السبع المجردة بالسبع العتيقة تمت المحقق يسنجي زاده

بين الماء والحرارة فان انفعال الماء وقبوله السخونة من الحرارة فينفعل التسخن
لا يكون الا بفعل المسخن وكذا بفعل التسخين لا يكون الا بفعل المتسخن
فهما من الاعراض النسبية التي يتوقف تصورها على تصور الغير وكل
من هاتين المقولتين حالة غير قارة وللتنبيه عليه قالوا ان يفعل وان
ينفعل ولم يقولوا الفعل والانفعال واما مقولة الاضافة فهي النسبة
المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس
الى الاولى كالابوة والبنوة فان كلا منهما تعقل بالقياس الى الاخرى فان قلت
الفاعلية والمنفعلية متضايفان فالواجب عليهم ان يدرجوا مقولتي الفعل
والانفعال في مقولة الاضافة قلت تحقيق الكلام اذا وقع كسر الكاسر فيقع
هناك تأثير من الفاعل وهو ايجاد الشيء الاخر وتأثر من جانب المنفعل وهو
قبوله من الشيء الاخر فذلك التأثير نسبة بين الفاعل والمنفعل ثم اثبتت النسبة
بينهما من مقولة الفعل وبسبب ذلك التأثير يحصل هناك نسبة اخرى بينهما ايضا
وهي كونه فاعلا لذلك المنفعل وكذا التأثر الواقع في جانب المنفعل نسبة بين المنفعل
والفاعل ثم اثبتت النسبة من مقولة من الفاعل والنسبتان المسببتان
متأخرتان عن النسبتين الاوليين فان الاوليين متقدمتان في مفهوميهما
فهما متأخرتان عنهما ذاتا وان لم يتأخرا زمانا فالنسبتان المتأخرتان
اعني اللتين هما عبارتان عن الفاعلية والمنفعلية من مقولة الاضافة وكذا
تعرض للطرفين بسبب التأثير اعراض متضايفة اخرى كالعلية والمعلولية
والمؤثرية والمتأثرية وكما اذا دخل شيء في المكان يحصل هناك عرض
للمتمكن هو حصوله في المكان وذلك الحصول الذي هو نسبة بين الشيء والمكان
هو من مقولة الاين ويتفرع عليه عوارض متضايفة كالظرفية والمظروفية
والمحيطية والمحاطية والمكانية والمتمكنية ولذا قالوا الاضافة تعرض
للمقولات بعينها كما نقلنا ومن شرح المواقف فالفاعلية والمنفعلية متضايفان
عارضان للطرفين باعتبار صفة موجودة فيهما هي الفعل والانفعال
والمكانية والمتمكنية متضايفان عارضان لهما باعتبار صفة موجودة
في المتمكن هي الاين وقس عليه ما يشتبه عليك واعلم ذلك فانه ينفعك
في كثير من المواضع **قوله** فيكون من مقولة الاضافة اي النسبة المتكررة يعني

ان حصول الصورة الذي هو صفة للصورة يكون سببا لعروض التعلق
المتضايفين للعالم وذات المعلوم اذ بسببه يعرض للعقل كونه بحيث
حصل عنده صورة الشيء ويعرض للشيء المعلوم كونه بحيث حصل صورته
عند العقل وهذان الكونان متضايفان متكافئان ذهنا وخارجا اما
تكافؤهما خارجا فظ واما ذهنا فلان مفهوم كل من الكونين متضمن للاخر
كما ان الكونين اللذين هما معنى الابوة والبنوة اعنى كون الحيوان بحيث
خلق من مائه حيوان اخر وكون الحيوان الاخر بحيث خلق من ماء الحيوان
الاول متضايفان متكافئان ذهنا وخارجا فالعلم بمعنى الاضافة
المخصوصة بين العالم والمعلوم عبارة عن الكون الاول ومغاير للعالمية
والمعلومية كما بيناه في بيان مذهب الاضافة من المتكلمين وايضا
مغاير لنفس الحصول كما يدل عليه قوله والحاصل معه امور ثلثة فلا يتجه
ان نفس الحصول اضافة مخصوصة بين العالم الذي هو الذهن والمعلوم
الذي هو ~~الذهن والمعلوم~~ الصورة كما يستفاد من كلام الشارح فالقائلون
بانه اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم قائلون بانه نفس الحصول
فحينئذ لا يصح قوله واما انه نفس حصول الصورة في الذهن لم يقل به احد
لانها نسبة بين الصورة والعقل والمعلوم عند المص هو الموجود
الخارجي لا الصورة الذهنية كما صرح به في قسم الكلام فان قلت المعلوم
بعينه تلك الصورة كما ذهب اليه الشيخان فيكون احدى النسبتين
عين الاخرى ومن القائلين بالعينية الشارح المحقق قلت غاية ما يلزم
من ذلك اتحاد النسبتين ذاتا واما اتحادهما ذاتا واعتبارا فلا لجواز
ان يكون لتلك النسبة الواحدة اعتباران اعتبار كونها تعلقا
بين العالم والمعلوم واعتبار كونها تعلقا بين العالم والصورة و
يكون علما بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني ولا مطلقا الا ان يقال
النسبة المسماة بالعلم متقدم على وصف المعلومية والعالمية فانه نفس
التعلق بين ذات العالم والمعلوم فان كان المعلوم هو الصورة
فالصورة فالنسبة المسماة بالعلم هي التعلق بين ذات العالم وذات
الصورة لا باعتبار الملحوظية في ضمن المعلومية ومع ذلك فالنسبة

المسماة بالعلم هي التعلق بين ذات العالم وذات الصورة لا باعتبار
متاخرة عن نفس حصول الصورة كما ستطلع **قوله** ولم يقل به احد الا وما
يدل على انه لم يقل به احد ما قال بعض الافاضل من ان الاشاعرة قال في علمه تعالى
انه قائم بذاته تعالى اما نفس التعلق كما ذهب اليه الجمهور او صفة حقيقية
ذات تعلق كما ذهب اليه البعض واورد عليهم انه يلزمهم القول بتعلق
العلم بالمعدومات الصرفة وهو سفسطة باطل لانهم نافون للوجود
الذهني وقائلون بازلية تعلقات العلم ولصعوبة هذا الايراد التجأ
الامام الى القول بالوجود الذهني العلم عند الامام اضافة مخصوصة
فيكون الاضافة المسماة بالعلم مشروطة بحصول الصورة لا نفسه عند
الامام بل عند غيره ايضا من القائلين بانه اضافة لئلا يلزم عليهم ما لزم
المتكلمين وبهذا تحقيق الكلام في هذا المقام **قوله** انه المذهب المنصور اي
اي المذهب المرجح من بين المذاهب **قوله** ووجهه فيما نقل عنه وتقرير الوجه
كما سبق من ان العلم صورة ذهنية والصورة الذهنية من مقولة الكيف
واما الكبرى فقد سبق بيانها واما الصغرى فبان يقال كلما توصف
العلم بالمطابقة للواقع كان الصورة الذهنية يلزم ان يكون العلم صورة
لكنه حق واما توصيف ~~الصورة~~ فكما في تعريفهم اليقين بانه اعتقاد
جازم ثابت مطابق للواقع ولا يحتمل عدم المطابقة كما في شرح المواقف
وغيره واما الملازمة فلان الاضافة والانفعال من بين الاشياء الثلثة
التي ذهبوا الى ان العلم احدها لا يوصفان بالمطابقة للواقع كما نقل عن المحشي
ان تقرير الدليل على حسب ما تكلم انه ان يقال ما يوصف بالمطابقة والاشياء
من الانفعال والاضافة ما يوصف بها فلا شيء من العلم بانفعال واضافة
ولا يلزم منه كونه كيفا ففيه انه فات في تقرير الدليل كون الصورة موصوفة
بها وهو داخل في الدليل قطعا في التعويل على ما ذكرنا ثم اعلم ان هذا الوجه
من المحقق الشريف والدليل ظني مسوق لاثبات ان الاصح من تلك المذاهب
الكيف وذلك ان تقريره على وجه يفيد ان العلم كيف لا شيء اخر من الحصول
والانفعال والاضافة او الاثنين من الاشياء الاربعة المتحققة عند
تحقق العلم بواحد الاتفاق او الثلثة منها او مجموع الاربعة بان يقال

كما ان علمنا وانه ليس بعلم لكنه شرط لحصول
العلم انتهى محه

قوله والدليل ظني اي لما كان الدليل ظنيا لا يرد
عليه الوجه الاول اعتراض ما نقل عن
المحشي فانه يجوز ان يراد
المقدمات ظنيا ومطابقة
الكيف للواقع اخر وجه
في الانفعال
والاضافة
وبهذا
الجواز احتمال لا
مفتوح لا ينقدح به
المقدمة الظنية
صح

لما كان العلم والصورة يوصفان بالمطابقة للواقع يلزم ان لا يكون
العلم عبارة عن الصورة لا عن الاضافة والانفعال ولا عن نفس
الحصول ولا عن الاثنين من الاربعة ولا عن الثلثة منها ولا عن
الاربعة اما المقدمة الواصفة فلما سبق واما الملازمة فلانه لا شئ
هناك من الحصول والانفعال والاضافة او الاثنين او الثلثة
او الاربعة بما يوصف بالمطابقة للواقع سوى الصورة ويستنتج
ذلك قوله والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لما اشتهر ان
المراد بالمطابقة الموافقة للواقع فالصورة العلمية تصورية
كانت او تصديقية توصف بالمطابقة للواقع بخلاف الانفعال
النفساني واضافة النفس فانهما نفس الواقع ونفس الامر
الذي بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب في قولنا النفس منفعلة
بهذه الصورة ومضافة اليها ومتعلقة بها بناء على ان الصدق
بالقياس الى الواقع عند الجمهور واذا كان الاضافة والانفعال
نفس الواقع فلا يتصور مطابقتها للواقع حتى يوصفان بها اذ
الشئ لا يطابق نفسه ضرورة ان المطابقة نسبة بين الشيئين
المتغايرين ولو بالاعتبار نعم اذا تصورناهما وحصل صورتهما في الذهن
فصورتهما مطابقتان لهما ايضا وكذا نفس حصول الصورة نفس
الواقع الذي بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب في قولنا الصورة
حصلت في ذهن زيد مثلا وبالجملة ان نفس الحصول والانفعال والاضافة
من الامور الحاصلة في النفس بذواتها لا بصورها فهي نفس الواقع كقيام
زيد في الخارج فلا يتصور هناك مطابقة فاذا تصورنا تلك الامور
والاعراض وحصلت في الذهن بصورها يكون صورها مطابقة لانفسها
للتغاير بينهما اي بان يكون احدهما موجودا ذهنيا والاخر خارجيا
كمطابقة النسبة الذهنية لقيام زيد للواقع الذي هو نفس قيامه
في خارج الذهن وهو ظاهر فان قلت وكذا الصورة من الامور الحاصلة
في النفس بذاتها لا بصورتها فلا توصف بالمطابقة ايضا قلت نعم
لا توصف بالمطابقة لنفسها ما لم يحصل في النفس بصورتها فتطابق

الصورة الثابتة لها لكن الكلام هيهنا في مطابقة الصورة لذي الصورة
المتحقق في نفس الامر لا لنفسها فكل صورة حاصلة في النفس بذاتها
مطابقة لذي صورتها الذي هو الاضافة والانفعال يوصفان بها
كالصورة لئلا يلزم ارتفاع النقيضين عن الامر المتحقق في الواقع
لكن يتجه عليه انه ان اريد ان كل علم بالمطابقة فظاهر البطلان لان الجهل
المركب علم كما صرح به الشارح وان اريد ان بعضه موصوف بها فلا يثبت
الا ان بعض العلم كيف والمدعى ان كل علم كيف فالوجه انه لم يتعرض باللامطابقة
اكتفاء بالمطابقة والغرض ان ماهية العلم توصف بالمطابقة واللا
مطابقة كماهية الصورة واما ما نقل عن الشارح هيهنا من ان الاضافة
والانفعال لا يوصفان بها لامتناع وجودهما في الخارج فقد ردوه
انه يستلزم عدم مطابقة من التصديقات بناء على ان التصديق انما
يتعلق بالنسبة التي هي من المعقولات الثانية ولا وجود لها في الخارج
على ما صرحوا ويستلزم عدم مطابقة شئ من العلوم المتعلقة بالامور
العامة والمفهومات الاعتبارية والمعدومات والحق ان الواقع اعم
من الموجود الخارجي وان الاضافة والانفعال من الامور المتحققة
في نفس الامر فهما داخلان تحت الواقع وان لم يكونا من الموجودات العينية
والذين غفلوا عن هذا المقام قالوا ما قالوا والحاصل لا يخفى قوله لكن القول
بان الصورة العقلية يعني صحة ان القول بكون العلم مطلقا اي سواء
كان صورة الجوهر او العرض من الاعراض التسعة او غيرهما من مقولة
الكيف مبنية على مذهب غير اهل التحقيق فلا يكون اصح فهذا معارضة
تحقيقية لدعوى الحجة مذهب الكيف حيث استدل عليها بما نقل عن
الشريف وليس غرضه من هذا القول منع الكبرى القائلة بان كل صورة
ذهنية كيف لشهادة قوله والتوجيه المذكور منظور فيه قوله كما هو مذهب
القائلين بالشبح اي هو مذهب القائلين بانقلاب الماهيات الى الكيف
بعد وجودها في الذهن بناء على ان الذهن مكيفة كما نقله كما
ذهب اليه الصدر الشيرازي ومن غفل عنه وقصر نظره على مذهب الشبح
اشكل عليه صحة الحصر في قوله انما يصح والامر ليس كما زعمه ثم لقائل ان يقول كون

الصورة العقلية مطلقا كيفا يقتضي ان يكون الصورة العقلية
للمعدومات الخارجية موجودة في الخارج بناء على ان مقولة الكيف من
اقسام الموجود الخارجي كما يستفاد من قوله بل الحق ان الصورة العقلية
الخ وكون الصورة العقلية موجودة في الخارج يقتضي كون الوجود
الذهني ايضا وجودا خارجيا فلا يصح المقابلة بينهما الا ان يكون من
مقابلة العام للخاص بعض عرضها شيء هو ان كون الصورة العقلية
شبحا لذي الصورة عندهم لا ينافي دخولهما تحت نوع واحد اذ يجوز ان
يكونا متغايرين بالتشخص لا بالنوع بل تعبيرهم عن الشبح بالمثال ربما يدل
على انهما داخلان تحت نوع واحد اذ المماثلة هي الاتحاد في النوع وايضا
على هذا لا يرد على المتكلمين في نفيهم الوجود الذهني ان اولئهم لا ينفي
وجود اشباح الماهيات في الذهن وانما ينفي وجود انفسها بخلاف ما اذا
كانت الصورة العقلية مخالفة بالماهية لذي الصورة عند اهل الشبح
كان مذهب اهل الشبح واردا عليهم قطعا ثم يرد عليهم احتمال
كون الحاصل في الذهن امرا مخالفا بالماهية للمعلوم مطلقا سواء كانا
متماثلين عند اهل الشبح او لم يكونا فان قلت لو كانا متماثلين عند اهل
الشبح يرجع قولهم الى قول اهل التحقيق قلت عند اهل التحقيق لا مغايرة
بينهما بالتشخص وانما المغايرة بينهما بالاعتبار وبين المغايرة بالتشخص
والمغايرة بالاعتبار فرق واضح الا ان يقال بهذه النقل المحققون بعد جعلهم
فرادهم من المماثلة مجرد المشابهة لا المماثلة المصطلحة
عند اهل الحكمة قوله واما اذا كانت متحدة معه بالذات اي بالماهية الكلية
ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كان جزئيا فان قلت
اذا علمنا الماهية الانسانية برسم من رسومها او علمنا زيدا بوجه كلي فذلك
او عرضي فالصورة العقلية حينئذ ذلك الرسم وذلك الوجه الكلي فلا
يكون متحدة مع ماهية الانسان ومع الماهية الشخصية لزيد قلت هذا
الكلام مبني على ما هو التحقيق كما سيجيء من ان المعلوم هناك في الحقيقة
هو ذلك الرسم وذلك الوجه الكلي ولو سلم فالمراد انها متحدة مع المعلوم ان
كان معلوما بذاته لا بوجهه وبهذا القدر يمتاز عن مذهب الشبح لانهم حاكمون بانه

لا شيء من الصور العقلية يتحد مع ذي الصورة المعلوم فان قلت
لا شبهة ان لزيد مثلا عوارض خارجية مترتبة على وجوده الخارجي فاذا
حصل في الذهن تجرد عن هذه العوارض فلا يحصل من زيد في الذهن الا
ماهية كلية مجردة عن العوارض والمشخصات قلت لو كان كذا لاستحال
كون التصور مانعا عن وقوع الشركة وبحصول المفهوم في الكلي وحله هو انه
كما ان لماهية زيد وجودا خارجيا وذهنيا كذلك للمشخصات وعوارضه
وجود في نفس الامر خارج الذهن ووجود في الذهن فالعوارض الخارجية
والمشخصات وان لم توجد بذواتها لكنها توجد بصورها فصورة
مجموع الماهية والمشخصات عين زيد الا انها باعتبار الوجود الذهني صورة
ومع قطع النظر عن ذلك زيد المعلوم وما قيل ان التغاير باعتبار الوجودين — باعتبارهم
فيضر انه يشكل الامر في صورة المعلوم الخارجي وبالجملة ان الحاصل في العقل
كليا كان او جزئيا عين المعلوم في الماهية الكلية والشخصية فلا اشكال
على ان تجرد زيد عن العوارض الخارجية عند دخوله في الذهن لا يوجب
كلية الصورة الحاصلة منه لجواز ان [illegible] يتشخص ويمتاز عن سائر
افراد الانسان بعوارض تلزمه باعتبار كلا الوجودين كلوازم الماهيات
قوله ادلة الوجود الذهني منها انا نعلم المعدومات في الخارج ونحكم عليها
باحكام ايجابية صادقة ومن البين ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف
فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فتلك المعدومات ثابتة في غيرها
وموجودة في نفس الامر وحيث لا وجود لها في الخارج فهي في الذهن او
ما قاله الامام مجيبا عن هذا الدليل بان كل ما نتصوره فله وجود خارجي
عنا اما قائما بذاته كما يقوله افلاطون واما قائما بغيره كما يقوله الحكماء
من ان صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فمردود بان
قيامه بنفسه بين البطلان وان قيامه بالغير الذي هو العقل الفعال
هو بعينه قول بالوجود الذهني لان المراد اثبات نوع من التميز كليا كان
او جزئيا كما فصل في المواقف وانت خبير بان هذا الدليل على تقدير
تمامه يدل على ان الوجود الذهني لا ينفس تلك المعدومات لا لصورها
اذ الحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على نفس المعدومات لا على صورها

وهو ظاهر وبهذا اندفع ما قيل ان ادلة الوجود الذهني يدل
على ان صور الاشياء موجودة في الذهن اعم من ان يكون بعينها
او بشبحها انتهى فان قلت فعلى ما ذكرت يستلزم هذا الدليل
وجود الممتنع بالذات في نفس الامر وهو بين البطلان وذلك لان
الحكم الايجابي الصادق على نفس الممتنع بالذات لا على صورتها اي حملة
التي هي مرآت الملاحظة قلت الممتنع بالذات موجود في الذهن
لكن بفرض الذهن اياه والحكم عليه انما هو بعد وجوده في [illegible] فرضا الذهن صح
فلا يلزم الا تحقق وجوده الفرضي في نفس الامر لا وجوده في نفسه مع
قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض ومرادهم اثبات
الوجود الذهني للمفهومات الاعم من الوجود تحقيقا او فرضا وتقديرا
فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ومن اقوى ادلة الوجود
الذهني ما اسلفنا من انه لولا الوجود الذهني يلزم تعلق العلم بالمعدوم
الصرف في العلم بالمعدومات الخارجية فهـ فلا يصح ذلك بل العلم بكل مقولة
عين تلك المقولة على هذا التحقيق كما ذهب اليه الشارح المحقق
فلا يصح تخصيصه بمقولة الكيف فالعلم بالجوهر جوهر وبالكم كم وبالكيف جوهر
كيف وهكذا في سائر المقولات وبالامور الاعتبارية كالوحدة
والكثرة وسائر المعقولات الثانية وبالمعدومات الخارجية كالعنقاء
امر اعتباري اعلم انهم اختلفوا في ان الماهيات او الاشباح هل توجد
ذهنا بغير وجودها الخارجي ام لا فذهب المتكلمون الى الثاني و
الحكماء الى الاول ثم افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان الوجود الذهني
للاشباح والاظلال لا لانفس الماهيات وقال المحققون انه لانفس
الماهيات ثم اختلف المحققون في ان انفس الماهيات بعد حصولها
في الذهن هل تبقى في ذاتها او لا تنقلب الى مقولة اخرى او تنقلب فذهب
الشارح المحقق الى عدم انقلابها وذهب الصدر الشيرازي
الى انها بعد حصولها في الذهن تنقلب الى مقولة الكيف ان لم يكن
المعلوم كيفا بناء على ان الذهن مكيفة كالمملحة فكل واقع فيها
يصير ملحا فكذا الكل واقع في الذهن يصير كيفا فعلى ما ذهب اليه الصدر

الشيرازي

الشيرازي اعلى مذهب الشيخ والمثال يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف
تحقيقا وعلى ما ذهب اليه الشارح المحقق يكون العلم بكل مقولة عين تلك
المقولة وكون العلم مطلقا كيفا على سبيل التشبيه ثم اقول القول بالا
نقلاب الى الكيف او الى مقولة اخرى كلام باطل اذ الوجود زائد على الماهيات
الممكنة عند الحكماء فلا يختلف الماهية بحسب الوجودين عندهم وانما كان كل
من الوجودين من عوارض الماهيات الممكنة فما كان جوهرا في احد الوجودين
فهو جوهر في الاخر قطعا ولذا عرفوا الجوهر بانه شيء اذا وجد في الخارج كان
لا في موضوع ليصدق على الصورة العقلية للجوهر فانها وان كانت
في الموضوع على تقدير وجودها الذهني لكنها ليست في الموضوع على تقدير
وجودها الخارجي والتحقيق ان القيام بنفسه اعني الوجود لا في موضوع من
عوارض الوجود الذهني لها فكل من القيام بنفسه والقيام بالموضوع
من عوارضها المفارقة بالقياس الى ذاتها وليس شيء منهما من لوازم
ماهية الجوهر وان كان القيام من لوازم ماهية العرض لكونه لاحقا
لها بحسب كلا الوجودين فخلاصة تعريفا الجوهر والعرض ان الجوهر ماهية
متصفة بالقيام لا في موضوع في وجودها الخارجي وان اتصفت بالقيام
بالموضوع في وجودها الذهني وان العرض ماهية تتصف بالقيام بالموضوع
في وجودها الخارجي ومن هنا يظهر انهم انما رسموا الجوهر والعرض
باعتبار عوارضها اللاحقة لها باعتبار الوجود الخارجي اذ لا امتياز
لاحدهما عن الاخر في عوارضها باعتبار الوجود الذهني لما عرفت من
ان [illegible] القيام بالموضوع مشترك بينهما باعتبار الوجود الذهني فلم ه — فلا ه
[illegible] يصح التعريف والتمييز بينهما الا بعوارضها الخارجية وليس هذا
فلا يكون الماهية الواحدة جوهرا في وجودها الخارجي وعرضا كيفا
في وجودها الذهني اذ بينهما فرق واضح وبالجملة ان المقولات اجناس عالية
ومتباينات صرفة لما تحتها من الانواع والافراد ويعرضها كلا الوجودين
ولا شيء منها ينقلب الى مقولة اخرى في الوجود الذهني لان الانقلاب باطل عند
الحكماء القائلين بزيادة الوجود المطلق على الماهية الممكنة قطعا اللهم
الا ان يكون مبنيا على مذهب الاشراقيين القائلين بان الوجود عين الماهيات

من عوارض [illegible] الوجود الخارجي
للماهية الجوهرية كما ان القيام
بالموضوع من العوارض صح

والا لم يمكن النفس الماهيات مجعولة عندهم بل يكون المجعول وجودها كما
ذهب اليه المشاؤون وانت تعلم ان طريقة الفكر والاستدلال طريقة
المشائين وطريقة اهل الاشراق هي المكاشفة والتصفية فلا ينبغي
ان يلتفت اليه هيهنا ثم اعلم انه كما ان امتياز الماهيات الجوهرية الماهية عن ح
العرضية باعتبار عوارضها الخارجية فكذلك امتياز معقولات الاعراض
بعضها عن بعض باعتبار عوارضها الخارجية لملاحظة تعريف الكيف
انها ماهية على تقدير وجودها في الخارج توجد لا في موضوع ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة لذاتها وكذا الملاحظة تعريف الكم انها ماهية على تقدير
وجودها في الخارج توجد في موضوع وتقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها
الى جزا واسطة فلا امتياز في تعريفات المقولات بالعوارض اللاحقة
لها حيثما في الذهن اذ لا امتياز بينها في عوارضها الذهنية
واما من جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف فقد عرفت الكيف بانها ماهية
قائمة بالغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها سواء كان عدم الاقتضاء حدة
في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني والا لما صح منه جعل صورة الكم والـ
كيفا ومن جعل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة يميز بعض المقولات عن
بعض بالعوارض الخارجية لا يقال لما جعل ذلك الجاعل لا اول وجود الصورة
في الذهن وجودا خارجيا كان تمايز المقولات باعتبار عوارضها الخارجية
ايضا لانا نقول لو كان الامر كذلك لا تحصر العوارض في الخارجية على ان
المراد بالعوارض الخارجية المقابلة للذهنية مع ان كون الصورة من
الموجودات الخارجية واما الموجود الذهني فالظل هو ذو الصورة كما
يظهر من كلام القوم في اثبات الوجود الحاصل بالعلم والوجود الذهني
للمعلوم ففيه ما فيه كما يظهر ولذا قال المحشي بل الحق ان العلم من الامور
الاعتبارية كما سيجيء تحقيقه لا يخفى عليك يلزم على الاول القول
بان لا تباين بين المقولات باعتبار الوجود الذهني وانما التباين
باعتبار الوجود الخارجي فيها ان المقولات التي هي اجناس عالية متباينة
في ذواتها وانما الاشتراك في عوارضها الذهنية ويجوز اشتراك
انواع او اجناس متباينة في ذواتها في بعض عوارضها كالنبات للعدد

المثلث ركن في عارض القبض او الانبساط وكالافلاك المتباينة في ذواتها
المثلث ركة في عارض الحركة المستديرة كما لا يخفى فاعلم هذا المقام
قوله والتوجيه المذكور منظور فيه اما اولا فلما استفيد من تقرير المحشي
الفاضل ان كبراه القائلة بان كل صورة ذهنية كيف ممنوعة عند اهل
التحقيق واما ثانيا فلانه ان اراد التوصيف حقيقة فالموصوف بها حقيقة
هو الصورة الذهنية من حيث هي هي اعني مع قطع النظر عن عوارضها الذهنية
المشخصة للقطع بان تلك الصورة المشخصة في الذهن لا يطابق شيئا
في الخارج فلو صح هذا الدليل يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة من
حيث هي هي وسيصرح المحقق ان العلم هو الصورة المشخصة مع
العوارض الذهنية وان اراد من التوصيف اعم من الحقيقي والمجازي
فلا نسلم ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بها ولو مجازا فانه يوصفان بحال
صورتهما الذهنية واما ثالثا فلانا لا نسلم ان العلم يوصف بالمطابقة
لانهم فسروا الحكم المطابق للواقع في تعريف الصدق بوقوع النسبة
او لا وقوعها لا بالعلم والادراك فيكون قولهم في تعريف اليقين بانه
اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من باب توصيف الشيء بحال متعلقه
واما ما قاله الشريف المحقق في بعض تصانيفه من ان المطابقة في الحقيقة
صفة العلم لا صفة المعلوم فيكون توصيف الحكم بمعنى الوقوع او اللا
وقوع بالمطابقة من باب توصيف الشيء بحال متعلقه لا العكس فغايته
انما يتم اذا كان المعلوم الامر الخارج لا الصورة العقلية كما هو الحق
وذهب اليه الشيخان واذا كان المعلوم الصورة العقلية كما ان العلم
تلك الصورة فكل من العلم والمعلوم يوصفان بها حقيقة بل الموصوف
بها حقيقة هو المعلوم لما عرفت انفا من ان العلم ليس الصورة
العقلية من حيث هي هي بل الصورة المشخصة بالعوارض الذهنية
فلا يوصف العلم بها حقيقة وانما يوصف مجازا من باب توصيف الكل
بحال الجزء اللهم الا ان يقال المعلوم عند المحقق الامر الخارجي لا الصورة
العقلية حيث قال في قسم الكلام العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج رج
واما ما نقل عن المحشي في وجه النظر من الوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون

المطابقة في وصف العلم الموافقة للواقع بل معنى اخر يوجد في الاضافة
والانفعال ايضا الثاني ان حاصل هذا الدليل الشكل الثاني هكذا العلم
يتصف بالمطابقة والاضافة والانفعال لا يتصفان بها ينتج ان العلم
ليس باضافة وانفعال ولا يلزم منه ان يكون كيفا الا ان يقال العالم يمكن
اضافة وانفعالا لزم كونه كيفا انتهى نقضيه ما سبق من ان الاضافة
والانفعال لما كانا نفس الواقع لا يوصفان بها وان المراد بها المطابقة
للواقع كما يدل عليه تعريف التعيين ومن ان هذا الدليل من المحقق
الشريف دليل ظني مسوق لاثبات الاسجية لا لاثبات اصل الصحة فيكتفى
فيه بالظن ومن ان الدليل ليس بمقرر من الشكل الثاني لانه يوجب
استدراك بعض المقدمات قوله بل الحق ان العلم من الامور الاعتبارية
اضراب بطريق ابطال مقتضى ما سبق فان مقتضاه ان يكون العلم
بكل معقولة عين تلك المعقولة كما ذهب اليه الشارح في حاشية التجريد
والاظهر ان مراده بل الحق انه على هذا التحقيق من الامور الاعتبارية
لا من اعيان الموجودات كما يقتضيه كونه كيفا بناء على ان المقولات
اقسام الموجود الخارجي فيكون ابطالا لمقتضى ما زعمه الشارح ايضا
لا لمقتضى ما سبق فقط وتحقيق ما ذكره المحشي ان الماهية الموجودة
في الخارج يقع في الذهن فيكون صورة لما قالوا الاشياء في الخارج اعيان
وفي الاذهان صور فكل من الوجودين عارض لتلك الماهية عند التحقيق
وليس احدهما عارضا للماهية والاخر نفسها كما سلف فلو كان الصورة
التي هي عين الماهية الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا لكان
لماهية واحدة وجودان خارجيان ولكان الماهية المعدومة بل الممتنعة في
الخارج موجودة في الخارج بمجرد تصورنا اياها واللازم بديهي البطلان
وهذا الايراد على ما ذهب الشيخ مغايرا للماهية فليكونا موجودين احدهما
موجودا والاخر معدوما او ممتنعا في الخارج ويرد على هذا التحقيق ان
بطلان اللازمين ممنوع اما الاول فيعرف من وجود الكلي الطبيعي
في الخارج في ضمن افراده الغير المتناهية واما الثانية فلما سبق منا من
ان وجود الممتنع في الذهن ليس الا على سبيل الفرض وليس وجود

٧ لكونه ح

نخ

ذهني تحقيقي فلا يلزم الا وجود الخارجي الفرضي وهو ليس بباطل
والعلم اذ من قال فان قلت هذا باطل بالاتفاق كيف ويلزم ان شريك
الباري موجودا بالوجود الاصلي لان علمه علمه موجود خارجي قلت استحالة
كون الشريك موجودا في الخارج بلا واسطة علم عالم وذهن وذهن واما
بالواسطة فممنوع انتهى والاظهر ان كلامه باطل قطعا فان الشريك ممتنع بالذات
بالذات ما يكون العدم مقتضى ذاته ومقتضى الذات لا يزول عن
الذات بالضرورة فضلا عن زوال بواسطة علم عالم فان قلت الاستدلال
على كون الصورة العقلية من الامور الاعتبارية تام بمجرد المعدومات
الممكنة وان لم يتم بالموجودات الخارجية والممتنعات فان للمعدومات
الممكنة وجودا تحقيقيا في الذهن فلو كانت صورها موجودة في الخارج
لكانت نفس الماهيات موجودة في الخارج بمجرد التصور واللازم
مسلم البطلان قلت لا مانع ان يمنع البطلان ايضا فليكن الوجود الذهني
وجودا خارجيا غير متعارف ويكفي بمعنى كونه معدوما في الخارج سلب الوجود
الخارجي المتعارف اعني ما لم يكن في ضمن الوجود الذهني ثم لقائل ان يقول كون
الصورة من الامور الاعتبارية لا ينافي كونها داخلة تحت مقولة المعلوم
وانما ينافيه لو كانت المقولات التي هي اجناس عالية تابعة للوجود الخارجي
وقد عرفت ان كلا من الوجودين زائد على الماهيات الممكنة فما هو جوهر او كيف
في الوجود الخارجي جوهر او كيف في الوجود الذهني اذ لا يختلف الماهية
باختلاف عوارضها المفارقة الا يرى ان صورة الحيوان وصور الكليات
الطبيعية جواهر كما بينه المحقق الشريف في حاشية المطالع مع انهما من
الامور الاعتبارية عند منكري وجودها في الخارج في ضمن الافراد فالحق
ان المنقسم الى المقولات العشرة هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي
الذي هو اخص منه والعلم من الموجودات في نفس الامر قطعا وبداهة وهذا
هو الباعث لما افاده الشارح المحقق من ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة
اللهم الا ان يحمل كلام المحشي على ما هو المشهور من ان المقولات اقسام الموجود
الخارجي فالكلي الطبيعي على هذا لا يكون من مقولة عند منكري وجودها في
الخارج وانما يكون من الامور الاعتبارية فان قلت بعد كون المقولات اجناسا عالية

٧ كونه م

والممتنع ح

وذاتيات صرفة يرد عليها الوجود الخارجي والذهني كيف يصح ان يكون اقساما
للموجود الخارجي بل الواجب ان يكون المقسم نفس الماهية الممكنة
مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني قلت ليس مرادهم
من اعتبار الوجود الخارجي في المقسم ان للموجود الخارجي مدخلا في الدخول
تحت احدى المقولات حتى يرد ذلك بل مرادهم ان ~~[illegible]~~ ان
الماهية التي اتفق لها عروض الوجود الخارجي منقسمة الى
المقولات العشرة فعلى هذا لا يكون العلم من مقولة لكونه من الامور
الاعتبارية التي لم تكن معروضة للوجود الخارجي كالوحدة والكثرة
والامكان والوجود وغيرها من المفهومات الاعتبارية ومما يدل على
ان العلم من الامور الاعتبارية ان الصورة ليست علما على
اطلاقها بل من حيث انها صورة شيء وظل له وحاصلة في الذهن
بذاتها علم ومن حيث انها ذات صورة وذات ظل وحاصلة في
الذهن بصورتها معلوم كما في العلم بالعلم واذا عرفت ما ذكر فقد
عرفت ان العلم مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاشياء من الماهيات
الحقيقية للموجودات العينية مما يختلف باختلاف الاعتبارات اعلم انه
مما يجب ان يتنبه عليه ان مقصود الشارح المحقق مما ذكره مع المص
بحسب الحقيقة او بحسب الظاهر فيما قبل تاويل المعرف والتعريف
بقوله وهو مطلق الصورة الحاضرة الخ حيث عدل الى التعريف الذي
ظاهره يقتضي تخصيص المعرف بالعلم الانفعالي الحصولي كالتعريف
المشهور الذي اختاره المص في شرح الرسالة والمواضع في الشرح بالعلم
الانفعالي وبهذا يندفع ما اورده المحشي عليه فيما سبق بقوله فلو قال هو
الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة لكان اظهر الخ وما تنبه
عليه المحشي في كلامه هنا عليه فقال بكون العلم من الامور الاعتبارية والا
فلا يصح عد العلم مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا من الامور الاعتبارية
لتقطع دون الصور الخارجية من الماهيات الحقيقية قوله وان كان
متحدا بالذات اي الماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية
الشخصية ان كان جزئيا فمن قال كيف يتحد الامر الاعتباري بالموجود الخارجي

قوله كما في العلم بالعلم الخ فصورة زيد مثلا من حيث كونها صورة وظلا له وحاصلة في الذهن بذاتها لا بصورتها علم وهذه الصورة من حيث كونها ذات صورة ثانية وذات ظل وحاصلة في الذهن بصورتها معلوم والجهة الثانية منحصرة في صورة العلم بالعلم منه

فقد غفل عن قوله بالذات وقد سبق تحقيقه قوله واقع على سبيل
التشبيه اي تشبيه الصور الذهنية في انها لا تقبل القسمة واللاقسمة
باعتبار وجودها الذهني كالكيف باعتبار وجودها الخارجي فان العلم
من الامور الاعتبارية كما هو الحق وكان هذا الجواب مبنيا على تسليمه كما
هو الظاهر فلا شبهة وان كان مبنيا على ان العلم يكون مقولة عين تلك
المقولة كما ذهب اليه الشارح المحقق فيرد عليه انه يستلزم تشبيه الكيف
في العلم بالشيء لا يستلزم تشبيه جميع انواعه بل يكفي مشابهة اكثر الانواع
واما ما قاله الصدر الشيرازي من ان تعريف الكيف صادق على الصورة
المذكورة فغير مسلم لانها ليست بعرض بناء على انها من الامور الاعتبارية
او على ان العلم يكون مقولة عين تلك المقولة فتكون صورة الجوهر الاعراضا
ثم اعلم ان قوله الا ان يقال متعلق بقوله فلا يصح الحكم بكونه من مقولة الكيف
على ما ذهب اليه اهل التحقيق في جميع الاوقات الا ان يكون حكما بطريق
التشبيه البليغ قوله لكن على هذا يكون الاستدلال لغوا يعني لو كان مرادهم
من كونه من مقولة الكيف لا من مقولة الانفعال والاضافة اي يجوز
ان يكون اضافة والانفعال لا وتشبيهه بالكيف لم يكن نزاع المحققين
في ذلك نزاعا حقيقيا بل لفظيا وهذا هو المراد من قوله محل تامل كما
قال في الحاشية وجه التامل انه يلزم ان يكون النزاع لفظيا انتهى قوله
محل تامل اشارة الى الجواب عنه بان المراد ليس مطلق المشابهة بل وجه
المشابهة في عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة والا النسبة لذاته فلا يكون
اضافة وانفعالا ضرورة انهما يقتضيان النسبة لذاتهما فيكون النزاع
حقيقيا كما لا يخفى قال الشارح فلا يشمل الجهليات المركبة فان قلت لا شك
ان الشيء المذكور في التعريف عبارة عن المعلوم في نفسه ومن اضافة
الصورة اليه لكونها لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطابقة
الصورة لذلك الشيء المعلوم لا للواقع فاذا كان الامر كذلك فلا
يخرج الجهليات المركبة عن التعريف المشهور قطعا ضرورة ان الحكماء مثلا
اذا علموا واعتقدوا قدم العالم لا حدوثه وصورة قدم العالم مطابقة
لقدم العالم الذي هو المعلوم وان لم يكن مطابقة لحدوثه الذي هو الواقع

قوله

بمقولة الكيف كما قيل ويندفع بان تشبيه جنس العلم صح

لكونه مشابها بالكيف لم يكن وجه لاستدلالهم على انه من مقولة الكيف صح

وهكذا في السواق قلت المتبادر من صورة الشيء ان يكون مطابقة له
في نفس الامر ولما لم يكن قدم العالم متحققا في نفس الامر لم يكن
الصورة مطابقة له في نفس الامر ضرورة ان المطابقة في نفس
الامر تكون نسبة بين المتطابقين يقتضي تحققها في نفس الامر
تحققهما فيها الا يرى ان قولنا قدم العالم يطابقه الصورة في نفس
الامر موجبة تقتضي صدقها تحقق الموضوع في ظرف الثبوت والاتصاف
ولما كان الاتصاف بالمطابقة في نفس الامر وجب ان يكون الموضوع
متحققا في نفس الامر لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع ثبوت
المثبت له في ذلك الظرف وحيث لم يوجد الموضوع الذي هو قدم
العالم في نفس الامر لم يوجد مطابقة الصورة له بالضرورة فان قلت
نحن نعلم قطعا انها صورة قدم العالم لا صورة حدوثه فهي صورة مطابقة
لقدم العالم في نفس الامر قلت ان اردت انها صورة قدم العالم
الذي هو المفهوم المتصور فمسلم لما سيأتي من الشارح المحقق ان جميع
المفهومات التصورية ثابتة الاقدام في انها موجودة في نفس
الامر لكن الكلام في المفهومات التصديقية اعني نسبة القدم الى العالم بحيث
يتعلق بها الادراكات الاذعانية وان اردت انها صورة المصدقة
فممنوع كيف وان المصدق به غير واقع في نفس الامر فكيف تطابقها صورة
في نفس الامر وقد حقق الشارح المحقق ذلك في حاشية التجريد فتأمل
فيه او نقول ان التحقيق ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق لما
سيأتي فيلزم تحقق نسبة القدم الى العالم في نفس الامر من حيث
كونها متعلقة للتصور وعدم كونها متحققة في نفس الامر من حيث
تعلق بها التصديق فاما ان يلزم تحقق النسبة المصدق بها واما
ان يلزم عدم تحقق النسبة المتصورة للقطع بان تعلق العلمين بشيء
لا يؤثر في وجوده وعدمه وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون موجودا
ومعدوما باعتبارين متناقضين كما لا يخفى نعم لو كان النسبة المتصورة
غير النسبة المصدق بها لم يتجه ذلك وهذا ظاهر ولعله هو الباعث
لما ذهب اليه المتأخرون من ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به

التصديق

التصديق لكن لا يخفى ان الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع اللذين
يتعلق باحدهما التصديق قطعا وهذا اشكال صعب على مذهب
المتقدمين والمتأخرين فتأمل فيه جدا قوله وفيه ان المسامحة مشتركة
قد يقال هذا انما يرد اذا كان المعطوف عليه مطلق المسامحة واما
اذا كان عبارة عن المسامحة المقيدة بقوله من حيث انها فالعطف
لا يقتضي الا مغايرة المعطوف لهذه المسامحة المقيدة لا لمطلق
المسامحة حتى يلزم ان لا توجد المسامحة في المعطوف وفيه ان مراد
المحشي من قوله الظاهر انه الظاهر عطف على مطلق المسامحة والا
فالظاهر في المعطوف ان يقول من حيث ان المتبادر [illegible]
عنه ولهذا كان عطفه على من حيث ركيكا من جهة اللفظ كما اشار
اليه في الحاشية وبه يظهر وما قيل انه اكتفى من كون الاخيرين
[illegible] لظهورهما فيهما واما ما قيل ان الوجهين الاخيرين لبيان
الفائدة في التعريف لا المسامحة بخلاف الوجه الاول فمما لا يلتفت
اليه اذ يرد على الشارح ان جعل الاول مسامحة دون الاخيرين
مع امكان توجيههما ايضا تحكم باطل ويمكن ان يقال المحشي المسامحة
كان المتكلم يعطي على السامع فيستعمل الكلام في غير معناه الظاهر
اعتمادا على فهمه المراد فالمسامحة بسبب استعمال اللفظ في غير معناه
الظاهر مطلقا بل استعماله في الغير لظهور المراد ولظهور ان معناه
الظاهر هنا ليس بمراد وههنا كون حصول الصورة محمولا على
ظاهره ظاهر الفساد لما سبق ان كون العلم عبارة عن نفس الحصول
مما لم يقل به احد لكونه نسبة معتبرة من جانب الصورة فلو كان عبارة
عنه كان العالم نفس الصورة لا العقل فلا بد من تأويله اما ان يكون
العقل بحيث حصل فيه الصورة واما بالصورة الحاصلة ولا شك
ان العلم من مقولة الكيف يثبت في ذهن السامع الى الثاني لل
الشائع بخلاف الاخيرين فان صرف الاضافة عن الحقيقة المتبادرة
الى ادنى الملابسة انما يظهر ان لو ظهر في خروج الجهات الممكنة وقد
عرفت ان خروجها يحتاج الى انظار دقيقة كما سبق وكذا قوله في العقل يجوز

ان يكون محمولا على ظاهره بناء على مذهب القائلين بارتسام الكل
في العقل فلا يظهر في الاخيرين ان معناهما الظاهر غير مراد وبالجملة
ان الشارح اشار بهذا العطف الى ان الاخيرين لا ينبغي ان يعدا
مسامحة وان عدهما البعض مسامحة كالاول نعم يتجه على الشارح المحقق
والمحشي ان عد الاول مسامحة غير صحيح اذ المسامحة استعمال اللفظ
في غير معناه الظاهر لا لملاحظة علاقة بل لمجرد ظهور المراد كما صرح به
بعض الافاضل في حواشيه على المطول ويؤيده انه لو كان المسامحة
ما ذكره المحشي لكان جميع المجازات والكنايات المعتبرة في بلاغة القرآن
مسامحة ولم يقل به احد بل المسامحة انما تتصور حيث لا يوجد لارتكاب
التجوز والكناية هناك فائدة يعتد بها فيحكم بان المتكلم لم يلاحظ هناك علاقة بين
المعنيين وان وجد هناك وانما ارتكبه لظهور المراد والعاقل لا
~~يعتد بها هناك~~ وانما لا يترك الظاهر بدون فائدة واذا تقرر هذا
فنقول قد ذكر المحقق الشريف في حاشية المطالع ان في قولهم حصول الصورة
فائدة جليلة هي ان العلم مع كونه صفة حقيقية يستلزم اضافة الى محل
الحصول فيه كما يستلزم اضافة اخرى الى متعلقه فلا مسامحة فيه الا ان
يقال الشارح اشار الى ان تطبيق التعريف على المعرف خالي
من تلك الفائدة فهذه الفائدة مع ايهام خلاف المقصود غير معتد بها قوله
بجعل الاضافة لادنى الملابسة بان يراد من الصورة الصورة التي
لها تعلق واختصاص بالشيء بوجه ما ولو بجواز ان يكون منتزعة منه فهو اعم من
الصورة التي افادها الاضافة الحقيقية لانها صورة مخصوصة به
في نفس الامر بان يكون مطابقة له لا لغيره ويتجه عليه ان العلم بزيد
بمفهوم الانسان او الحيوان او الجوهر او الشيء علم اجمالي قطعا
والصورة الواقعة في الذهن من الصورة المفهومات مطابقة
له ولغيره ففي المقام قرينة واضحة على ان الاضافة لادنى الملابسة
اذ لا داعي لتخصيص العلم بالتفصيلي وبالجملة كون المتبادر الاضافة
الحقيقية ممنوع لان الاضافة لادنى الملابسة قطعا والجواب
ان هذه القرينة انما تدل على ان المراد الصورة المطابقة للشيء

يعتد بها صح

للشيء ولو كانت مطابقة لغيره فهذه الصورة مختصة به بالنسبة الى الشيء الذي
لا تطابقه ولا يدل على ان المراد اعم من المطابقة وغير المطابقة ولهذا
اشار المحشي الى تملك ولذلك قال الشارح لان المتبادر الصورة المطابقة
ولم يقل الصورة المخصوصة به مع ان المتبادر ذلك على ان مراده
المتبادر من نفس الاضافة اللامية مع قطع النظر عن القرائن بناء
على ان التصريح بالمقصود كما في التعريف المعدول اليه اولى من الاحالة
على القرائن قوله ان كلمة عنده احوج الى المسامحة الخ فيه ان اضافة عنده
الى العقل الذي لا يتصور له الجهة والعندية المكانية دليل واضح على
ان المراد المحل للصورة الذي يطلع العقل عليه عما فيه من الصورة
وانت خبير بان العقل بعدما اطلع على ما في قواه فاطلاعه على ما في
ذاته بالطريق الاولى واستعمال عنده المضافة الى الذات المجردة في
الحضور العلمي شايع بحيث لا يخفى على احد كما في قوله تعالى وعنده
علم الساعة وامثاله فالحق انه يدل جليا على المعنى الاعم من الظرفية
لا سيما بعد العدول عنها ولذا عدل المحققون اليه نعم قد سبق منا
ان التصريح بالمقصود اولى من الاحالة على القرائن لكن ليس هناك
نعم الظرفية والعندية وضعا حتى يدفع بها المحذور والتصريح بهما بان يقال
الصورة الحاصلة في العقل او عنده تطويل لحصول المقصود بمجرد عنده
كما قلنا فارتكاب التوسع في كلمة عنده لفائدة الاختصار فلا يكون
مسامحة لما قدمنا فقوله وحمله على التوسع الخ ممنوع وهو ظاهر نعم يتجه
كلام المحشي ان للقائل ان يقول بل يجب ان يعدل الى كلمة عند كما يجب
ان لا يؤتى بكلمة لدى الدالة على الحضور لئلا يلزم اختصاص العلم
بحالة الالتفات الى الصورة الحاضرة في ذات المدرك او في
الاته للقطع بان الصور المخزونة علم ولو بعد غيبوبتها عن حضور
العلم ولذا قالوا ان الحاصل بعد الغفلة ليس بعلم جديد وبعد
النسيان علم جديد فالصور الحاصلة في خزانة العقل او الوهم
او الحس المشترك علوم وان لم يكن ملتفتا اليها وكلمة عند
الدالة على الاعم من الحضور والغيبة يدل عليه اما كلمة في او لدى

فيه لان على خلافه والجواب ان الصورة المخزونة الغير الملتفت
اليها يصدق عليها انها صور حصلت في العقل والذي في العقل
ليس بشي لان المتبادر من التعريف ح هو الصورة الحاصلة
في العقل او الحاضرة لديه من حيث حصولها لديه بناء على ظهور اعتبار
قيود الحيثيات في التعريفات فالحق ان يعدل الى كلمة عند ولا
يعتبرها اعتبار قيد الحيثية على هذا الحد لا يخفى قوله فقال بعض الحكماء
انما هذه ثلثة مذاهب والمختار الاخيران ولذا قال افاضل
المحققون وان كان احدها ارجح من الاخر فان قلت
بل الحق هو المذهب الاول بشهادة ان الحيوانات مع
كونها فاقدة للنفس المجردة مدركة للجزئيات المحسوسة والمعاني
المنتزعة منها قلت انها احساسات لا ادراكات ثم ان من ادلة
المذهب الاول ان الادراك يقتضي ارتسام المدرك
في المدرك فلو ادركت النفس الجزئيات الجسمانية لارتسمت
فيها ولو ارتسمت فيها لانقسمت النفس بانقسامها والتالي
باطل لان التجرد عن المادة يقتضي عدم الانقسام كما ان المادة تقتضي
الانقسام واهل المذهب الثاني يسلمون الصغرى ويمنعون الكبرى
بناء على ان يكون الارتسام بطريق الحلول الجواري او على ان يكون الانقسام
من العوارض الخارجية واهل المذهب الثالث يسلمون الكبرى بناء على ان
الارتسام بطريق الحلول السرياني وان الانقسام من لوازم الماهيات
لا سيما مطلق الانقسام اي سواء كان وهميا ويمنعون الصغرى وسيجي تفصيل
مذهبهم قوله فذهب جماعة الى الاول ولا يشكل عليهم اثبات القوى الباطنة
لان ارتسامها في النفس بواسطة ارتسامها في القوى الباطنة ولا
نزاع بين الفريقين في ان النفس تحتاج في ادراك تلك الجزئيات الى ارتسامها
في القوى الباطنة والظاهرة وانما النزاع في انه هل يكفي في ادراك
النفس مجرد ارتسامها في القوى او يجب ارتسامها في المدرك ايضا فاهل
المذهب الثاني قائلون بالوجوب واهل المذهب الثالث قائلون
بالكفاية وانما قلنا لا نزاع بينهما في ذلك لان الظاهر ان الفريقين

من الحكماء

من الحكماء المتفقين على اثبات القوى الباطنة بناء على زعمهم ان النفس
المجردة من حيث تجردها تدرك الكليات والجزئيات المادية من تلك الجهة
بل تحتاج في ادراكها الى القوى الباطنة والى جهة ان لها قوى باطنة تطلع
عليها وعلى ما فيها من الصور الحاصلة عندهم قوله بشهادة الوجدان الخ لا شهادة
الوجدان على انها مرتسمة في المحل الذي ترتسم فيه الكليات واما كان ذلك المحل هو
النفس فاذا ثبت ان محل الكل هو النفس ليس المراد ان الوجدان يشهد
بان ارتسامها او الكل في النفس والا ثبت النفس بالوجدان ايضا مع
ثبوتها بطريق الاستدلال فقد يرتكب ان الثابت بالوجدان لما كان كما
تقدم كان غير ما ثبت بالاستدلال لان الثاني بعده فانه استدلال على ان صور
الجسمانيات مرتسمة في النفس لا على انها مرتسمة في المحل الذي ارتسم فيه الكليات
فالحكم الوجداني غير الحكم الاستدلالي فلا تنافي بينهما بناء على ان الوجدانيات
بديهيات الحاكم والاستدلال بالنسبة الى الغير وان كان اخبارا لوجداني
بالنسبة الى الغير ايضا قوله ولكل الوجهين محل نظر اي نقل عنه في الحاشية اما
الاول فلان شهادة الوجدان ممنوعة واما الثاني فبوجهين الاول
انه يجوز ان لا يكون الادراك من مقولة الكيف عند الاخرين والدليل
انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف والثاني انه يجوز حمل المشتق على
الشي مع انتفاء ماخذ الاشتقاق عنه كما يقولون ان الله تعالى عالم
لا علم له قادر لا قدرة له الى غير ذلك فافهم انتهى وفيه بحث من وجوه اما
اولا فلانا اذا تصورنا زيدا بعد الاحساس وعمروا قبل الاحساس فصورة
زيد جزئية وصورة عمرو كلية ولا شك ان الصورتين مرتسمتان في محل
واحد بالوجدان العام وانكاره مكابرة اللهم الا ان يمنع كونه مكابرة
ايضا او يدخل الكليات المنتزعة من الجزئيات المادية كصورة الانسان المذكور
في الجسمانيات المرتسمة في القوى ايضا لا في النفس مع كونها خالية
عن المواد واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على تقدير كون
العلم انفعالا كما يتم على تقدير كونه كيفا لان الانفعال عبارة عن
الانتقاش بالصورة وقبول حلولها فيه وذلك لا يتصور الا في
محل الارتسام وليس للنفس هناك انفعال قطعا فعلى المحشي ان يقول

قوله وليس للنفس هناك الانفعال اه لا يقال اذا ارتسم
صورة الشي في قويها يحصل للنفس صفة
وهي كونها بحيث حصل في قويها الصورة
فبهذه الصفة تنفعل النفس لانا نقول لما
كانت تلك الصفة اضافية كانت من الصفات
الاعتبارية لا من الصفات الحقيقية ولا يلزم من
الاتصاف بالصفات الاعتبارية انفعال الموصوف
بها والا لزم انفعال الواجب بالذات بتجدد
الصفات الاعتبارية كخلق زيد مثلا وهو باطل
قطعا
منه

بجواز ان يكون العلم من مقولة الاضافة عند الاخرين والدليل انما يتم
على ان يكون من مقولة الكيف او الانفعال بناء على انه غير تام
على تقدير كونه من مقولة الاضافة لما ان بين النفس وبين الصورة
الحاصلة تعلق واضافة مخصوصة من جانب النفس هي كون النفس
بحيث حصل في قوبها الصورة من جانب الصورة هي كون الصورة
بحيث حصلت في قوى النفس وان كان بين القوى والصورة
تعلق واضافة ايضا كما بين النفس وبين الكليات والجزئيات المرتسمة
فيها فعلى تقدير كون العلم عبارة عن كون النفس بحيث حصل فيها
او في قوبها صورة الشيء لا يلزم الدليل المذكور اذ الكون قائم
بالنفس بلا ريب ولو كان العلم عبارة عن الاضافة التي هي تعلق
الطرفين بالطرفين ثم هذا الدليل عليهم على تقدير كون العلم من مقولة
الاضافة ايضا واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على
التحقيق وان لم يتم الزاما فكون العلم اضافة عندهم لا يجديهم
نفعا بعد ان كان كيفا او شبيها بالكيف في التحقيق الا ان يقال
كونه كيفا مذهب اصح لا مذهب صحيح فكونه غير كيف ليس بباطل
وان كان مرجوحا وبهذا القدر من الاحتمال يتم منع البرهان لابطاله
واما رابعا فلان حمل المشتق على الشيء مع انتفاء المأخذ الحقيقي والاعتباري
باطل عند الكل فوجب المأخذ المعتبر عند العقل في حمل كل مشتق لكن
ذلك المأخذ قد يكون صفة زائدة على الذات في نفس الامر كما في قولنا
النار حارة وقد يكون تلك الصفة عين الذات في نفس الامر
بان لا يكون هناك صفة زائدة على الذات ثابتة فيها لكن العقل من الذات
بنحو واختراع منه فيصف بها كما في قولنا حرارة النار حارة و
كما في قول المعتزلة انه تعالى عالم لا علم له اللهم الا ان يحمل قوله مع
انتفاء المأخذ على انتفاء المأخذ الحقيقي فيرد عليه انه لا شك
ان وصف الادراك لا يصح انتزاعه من ذات النفس والالكانت
عالمة بالشيء قبل حصول صورته عنده واما جواز توصيف العقل للشيء
بصفة انتزاعها من غير الموصوف فمما لم يقل به احد واما ثانيا

قوله اللهم الا ان يحمل الخ فيكون مراد المحشي انه
لا يلزم من انتفاء المأخذ الذي هو صفة حقيقية
انتفاء المأخذ الذي هو صفة اعتبارية ولا يلزم
من وجود المأخذ الذي هو صفة حقيقية وجود
المأخذ الذي هو صفة اعتبارية كما في وجد في النفس
الادراك الذي يصح ان يشتق منه المشتق بل
الموصف اعتباريا اذ لا يوجد في القوى
الادراك وان اوجد الادراك
الذي هو صفة الوصف الحقيقي

فلان ذلك انما يصح حمل المشتق بدون المأخذ على النفس لا عدم صحة الحمل
مع وجود المأخذ على القوى ولا يمكن تصحيحه اذ كل شيء اتصف بمأخذ الاشتقاق
يصح بالضرورة حمل المشتق عليه ولا ينازع فيه الا مكابر فلا وجه لعدم
كون القوى مدركة بعد ان كان الادراك عبارة عن الصورة قوله
وهذا تعريف وتوضيح له بوجه اخر اي بوجه اعم غير الوجه الاول الخاص
بعلم الاشياء الحصولي فعلى هذا فيتوافق كلام الشارح المحقق تعريفا له
احدهما بالمساواة مع المعرف وهو التعريف الاول الخاص بالعلم المقيد
والثاني اعم منه وهو هذا التعريف العام للعلم المطلق ويكون الضمير
راجعا الى العلم المعرف بالتعريف الاول بطريق الاستخدام حيث
اريد بالضمير مطلق العلم وبالمرجع العلم المقيد واما على التوجيه الثاني ففي
كلامه تعريف للمعرف الواحد ومساواته مع المعرف يكون بحسب الظاهر
كما لا يخفى قوله وانما فسر الحاصل بهذا ناظر الى التوجيه الثاني المبني على
تغيير التعريف الاول وحاصله انما فسره بالحاضر ليدفع توهم الحضار
التعريف بالصورة اي حاصله من الشيء في العلم الحصولي وذلك ناش من
ايقاع لفظ الحصول في التعريف فربما يتبادر التوهم الى ان المراد من الحاصل
الحصول الذي اعتبر في العلم الحصولي وهو حصول صورة منتزعة في العقل
او ارتسامها عنده لا مطلق الثبوت مع انه المراد فما قيل المراد ثلاثة يتوهم
من اول الامر مع قطع النظر عن التوضيح المذكور والا فلا مجال لذلك
التوهم بعد التعميمات الاتية ليس بشيء اذ التوهم في ظاهر التعريف
واقع ويندفع بالتفسير وان امكن اندفاعه بالتعميمات الاتية لولا التفسير
اعترض المحشي انه يندفع بذلك لانه يجعل الحاصل انه تابع في ذلك قوله
وانت تعلم انه لو فسرها الى قوله انه يعد كالمتبادر من الصورة الصورة
العقلية لا يندفع توهم اختصاص التعريف بالحصولي سواء فسر الحصول بالثبوت
او بالحضور اللهم الا ان يقال التوهم الاختصاص بالحصولي ناش من احدهما
تبادر الصورة العقلية من لفظ الصورة وثانيهما تبادر الحصول المعتبر
في العلم الحصولي من لفظ الحصول والكلام هنا في المنشأ الثاني
واما الكلام في المنشأ الاول فيما بعد قوله لئلا يتوهم عكس ذلك فيه ان التوهم

كالانسان من ظاهر التعريف اي الحصول المعتبر في العلم الحصولي فيبعد
تفسيره بالحضور لسبق الذهن الى ان المراد بالحضور الحضور الاعم
من الحصول لا المقابل له لان احد المتباينين لا يفسر بالآخر قطعا الا
ان يقال يمكن ان يراد من احد المتباينين الآخر بطريق الاستعارة
كما في التبشير للانذار واما حديث امتناع التجوز بلا قرينة فمما لا يجدي
في دفع الوهم **قوله** ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور
اقول ولعل مراده حضر عند المدرك سواء كانت حاضرة عنده بذاتها
او بواسطة ارتسام صورة مأخوذة منتزعة منها في ذاته او في آلاته فالامر
الخارجي في العلم الحضوري من حيث انه حاضر بذاته عند المدرك مع قطع
النظر عن هذه الحيثية ذو صورة فهو من تلك الحيثية امر اخذه العقل واعتبره
من نفسه مع قطع النظر عن الحيثية فيصدق عليه انه صورة حاصلة منتزعة
من الشيء الذي هو المعلوم وان لم ترتسم تلك الصورة في المدرك و
قوابها وبهذا كان التصور اعم من العلم الحضوري بلا تأويل اندفع عنه ما
اورده المحشي **قوله** مطلق ~~الحضوري بلا تأويل اندفع عنه ما اوهم~~ المميز
للشيء عن غيره وذلك لان العلم يوجب التمييز عن كل معلوم متميز عن الغير
كما تقرر في محله فالعلم بالشيء يجب ان يكون صورة مميزة له عن غيره ولو في
الجملة كما في العلوم الاجمالية وما قيل يشكل بالعلم بالشيء بالمفهوم العام
مثلا كما اذا علم زيد بصورة الشيء او الممكن العام فانه لا يتميز
بتلك الصورة عن غيره ففيه انه ان اريد عدم تميزه في نفس الامر فمسلم
بناء على ان المفهوم العام اما واجب او ممكن او ممتنع والكل داخل تحت
الشيء او الممكن العام لكن المراد ان كل معلوم متميز عند العقل عن غيره
سواء تميز في نفس الامر او لا وليس المراد ان كل معلوم متميز في نفسه وعند العقل
والا لكان الممتنع بالذات متميزا في نفسه وهو باطل لان كل متميز في نفسه موجود
في نفس الامر وان اريد انه لا يتميز بتلك الصورة عن غيره عند العقل فممنوع
كيف وهو متميز عن نقيضه اعني اللاشيء واللاممكن العام ضرورة ان العقل
لا يجوز اتصاف الشيء بامرين متناقضين وان جوز عدم اتصافه بهما **قوله**
اعم من ان يكون بذاته اي بالماهية التامة التي هي ملكة كما هو الظاهر من سياق

كلامه

قوله واندفع عنه ما اورده المحشي واندفع عنه ايضا
ما اورد ان احدهما ان يكون الامر الخارجي علما مما يستبعده
العقل غاية الاستبعاد وحاصل الدفع انه لم يكن
علما من حيث هو وانما كان علما من حيث حضوره
عند المدرك وثانيهما الاشكال على العلم الحضوري ثم تحقق
وهو انه لا يكون بطريق ارتسام الصورة ~~الحصولية~~ الوجود
هناك وقد صرحوا ان لا
الذهني شرط لمطلق العلم كما نقلناه عن
الامام وحاصل الدفع ان الشرط هو
الحضور عند المدرك بذاته او الصورة
وهو الحضور الاعم من الوجود والذهني الذي
تمت

كلامه فالعلم بالانسان بعنوان الانسان او بعنوان الحيوان الناطق
علم به بذاته والعلم به بعنوان الحيوان او الجوهر او بعنوان الضاحك
او الماشي علم به بامر صادق عليه خارج عنه لان العلم بزيد بعنوان الانسان
او الحيوان الناطق ان كان علما به بذاته فكذا العلم بالانسان بالحيوان
والجوهر وجعل احدهما علما بذاته دون الآخر تحكم ظاهر لا يخفى وان كان
علما به بامر صادق عليه يلزم ان لا يكون الانسان كنهه وتمام حقيقته
وهو باطل وايضا يلزم لاهل التحقيق ان لا يكون زيد الا بكنهه وجميع
مشخصاته فيلزم انحصار العلم به في التفصيلي عندهم مع ان العلم به
اجمالي وتفصيلي
والجواب ان المراد من الذات الماهية التامة الكلية ان كان المعلوم
كليا والماهية التامة الشخصية ان كان جزئيا ولا نسلم لزوم انحصار
العلم به في التفصيلي لان معرفة زيد ان كانت بتفاصيل اجزاء الماهية
والمشخصات فعلم تفصيلي والا فاجمالي كما ان العلم بالانسان اجمالي وبعنوان
الحيوان الناطق تفصيلي وما نقل عنه حفظها في توجيه كلام الشارح من
انه لا يبعد ان يكون المراد بالماهية الماهية المفصلة وبتلك تفصيل
الاجزاء او بغيرها الماهية المجملة كما في تصور زيد بخصوصه وبذاته من
غير تفصيل الاجزاء حتى لا يلزم بناء الكلام على غير التحقيق انتهى يؤيد ذلك
فعلى هذا فالعلم بزيد بعنوان الانسان او الحيوان والعلم بالانسان
بعنوان الحيوان او الجسم او الجوهر علم بهما بامر صادق عليهما عند الجمهور
لا علم بذاتهما فمراد المحققين بذلك في قول المحشي فالعلم بالشيء حقيقة
منحصر اما على هذا الاعم من الماهية التامة الكلية المخصصة ام من الهوية
المشخصتين او المجملتين **قوله** فالعلم بالشيء حقيقة انما قال حقيقة
لان شارح اي ان يجوز العلم بالشيء بغيره لكنه علم به انما هو بطريق المجاز لا
من الاسناد الى غير ما هو له لانه حقيقة علم بذلك الوجه لانه الحاصل
في العقل دون ذي الوجه وفي هذا التحقيق بحث من وجوه اما اولا
فلان هذا التحقيق يستلزم ان لا يعد الجهل المركب من اقسام العلم
حقيقة اذ ليس فيه صورة تطابق المعلوم في نفس الامر كما سبق
مع انه من اقسامه في التحقيق والمشهور قطعا واما ثانيا فلان هذا التحقيق

مخالف لما حققه الشارح المحقق في شرح العقائد من تحقيق
كلام الحكماء في نفيهم العلم بالجزئيات المتغيرة عن الواجب تعالى بان
مرادهم نفي العلم بها بطريق الاحساس وانما يعلمها بنحو التعقل بوجه
في نفسه قابل للشركة وان لم يتكثر بحسب الخارج فعلمه تعالى بالجزئيات بالكليات
المنحصرة في فرد بحسب الخارج فقد اثبت هناك ان العلم بوجوه
الجزئيات اعني تلك الكليات المنحصرة في فرد علم بها حقيقة اذ لو حمل
على اثبات العلم المجازي لما لم يمكن توجيهه لكلام الحكماء اذ ليس اثبات
العلم المجازي الا نفي العلم الحقيقي وكلام المتكلمين في اثبات العلم
الحقيقي واما ثانيا فلان ما هذا التحقيق يوجب انحصار المعرف الحقيقي
في الحد التام وان لم يوجب انحصار العلم بالشيء بحصول صورة الحد
التام في الذهن لجواز ان يراد بالماهية الماهية المجملة البعض الاشياء لجواز
العلم حقيقة بالجزئيات بوجوه ماهياتها المجملة او المفصلة وانحصار المعرف
في الحد التام يستلزم انسداد العلم بالحقائق حقيقة فلا يوجد علم
قطعا وذلك لان الاجناس العالية والفصول البسائط قد ثبت بديهة
وهو ظاهر ليست مركبة من الاجناس والفصول والا لما كانت اجناسا
عالية وفصولا بسائط فلا يلزم تركبها من امرين متساويين فليس
لها حد تام ومع تحصيل العلم بها حقيقة فيلزم جهالة الجزئين اي لكل ماهية
فلا يعلم ماهية حقيقة لان جهالة الجزء يستلزم جهالة الكل ولان
كل جزء من كل ماهية ينتهي الى جنس عال وفصل بسيط واما رابعا فلم
سلم ان مراد اهل التحقيق من الكنه مطلق الماهية مختصة او مشتركة
تامة او ناقصة ليكون العلم بالشيء بحده التام وان قصه او برسمه التام
علما به حقيقة فلا بد مع لزوم انسداد العلم بالحقائق اذ لا يمكن
تعريف الاجناس العالية او الفصول البسائط الا برسوم ناقصة
والا لزم احد المحذورين السابقين ٧ واما خامسا فلان هذا التحقيق
يستلزم انحصار المعرف في الحد التام وهو باطل لانهم قسموه الى
الاربعة ولانه يستلزم ان لا يجوز العلم بالشيء برسمه التام الاكمل
من الحد التام علما به حقيقة مع ان العلم الحاصل به اكمل من الحاصل

٧ لا يقال

بالحد التام

بالحد التام لانا نقول هذا ان امران سبقا الى بعض الاوهام وبيـ
ـنتهما اما الاول فلان تقسيم المعرف الى الاربعة مبني على المشهور
او على تعميم المعرف من الحقيقي والمجازي لما عرفت ان النزاع بين
اهل التحقيق واهل المشهور في العلم بالشيء حقيقة ~~واما الثاني~~
~~فلان الحد التام الاكمل لما اشتمل على حقيقة~~ واما الثاني فلان الحد
التام الاكمل لما اشتمل على حقيقة الشيء وعلى عارضها كالحيوان
الناطق الضاحك في تعريف الانسان فقد علم به ذات الشيء حقيقة
ووجه مغاير لا يقال واما سادسا فلان هذا التحقيق يستلزم
ان لا يجوز الحكم على المجهول المطلق فيما لا يمكن تصوره الا برسمه الناقص
كالحكم على الباري تعالى باحكام صادقة بخلاف ما اذا كان العلم
بالوجه علما بذي الوجه فان العلم به برسمه يخرجه عن الجهالة المطلقة وان
لم يحصل كنهه لاحد لانا نقول نعم العلم بوجه ما كاف في الحكم عليه
عند التحقيق فالمجهول المطلق عندهم ما لم يعلم بكنهه ولا بوجهه
او المجهول المطلق عندهم ما لم يعلم حقيقة ولا مجازا الا ما لم يعلم حقيقة
بوجه قوله الا ان يقال نقل عنه لا يخفى ما في هذا الاعتذار لان التعريف
حين التعميم يكون مختصا بما هو المشهور وانما يكون احتمال التطبيق قبل
التعميم لا بعده الا ان يقال المراد انه اشار اليه بهذا التعميم الى ان
تعريف المص غير مختص كما هو الظاهر بل يمكن تطبيقه على ما هو المشهور
بان يعمم وليس المراد انه بعد يشمل المذهبين اي لفظ تطبيق التعريف
اشارة الى ما ذكرنا وكذا الكلام في قوله اراد الخ انتهى اقول يمكن ان
يقال انه ليس المراد من تطبيق التعريف على المذهبين تطبيقه على
كل بحيث يصير جامعا مانعا عند اهل كل مذهب منها لان ذلك
ممتنع بناء على تقابل المذهبين بل المراد من التطبيق ان يجعل صادقا
على كل شيء هو علم ولو عند طائفة يعتقد بها ومانعا عن كل شيء لم يكن
علما عند اهل مذهب من المذاهب المعتقد بها فالتعريف والمعرف
للشارح لا لواحد من اهل المذاهب ولا لكل منها وبهذا يظهر انطباق
التعريف على المذهبين بعد التعميم واما ما قيل في دفع الاشكال ان المراد

من التطبيق ان تؤخذ الصورة الحاصلة لا بشرط شيء بحيث
لا تجب ان تعتبر بصفة العينية والا الغيرية فعلى المشهور تؤخذ مطلقة
وعلى المختار تؤخذ متحققة في ضمن العينية فيعني ان الصورة المأخوذة
في التعريف اما محمولة على الاطلاق واما على التقييد لامتنع الجمع
بينهما لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فان حملت على الاطلاق
لم ينطبق على التحقيق وان حملت على التقييد لم ينطبق على المشهور
نعم عبارة التعريف يمكن تطبيقها على كل من المذهبين كما هو جواب
المحشي فيما نقل عنه قوله كما انه اراد بالتعميم الثالث اقول الحق انه
من فوائد التعميم الثالث دفع توهم اختصاص العلم بحالة الانتقال
الصورة اذ مطلق الصورة علم سواء كانت في ذات المدرك او في قوة
المدركة او في غيرها انتهى كما ستنقله اليه في كلام الشارح بحث لانه
لا وجه لعدم تطبيق التعريف على مذهب من اثبت للقوى ادراكا
ارتسم فيها اذ طبق التعريف على مذهبهم كما يدل عليه قول المحشي هنا
تطبيقه على المذاهب الواقعة في الارتسام فان ادعى ان الشارح انما
قصد من التعميم الثالث تطبيقه على مذهب بعض المحققين القائلين
الا ادراك عن القوى وبارتسام الجسمانيات في القوى كما يشعر به تفصيله
من المحشي ان مراد المحشي من جميع المذاهب ما فوق الواحد فيتجه ان مذهب
اهل الشبح ليس احط رتبة من المشهور الذي هو خلاف التحقيق على
زعم المحشي والشارح ايضا لا يصح حمل الجمع على ما فوق الواحد ليتحقق
بان التعريف بعد هذا التعميم منطبق على جميع المذاهب الواقعة في الارتسام
فلو خصص المعرف بذهني منها لم يكن التعريف مانعا ولا مخلص الا بان
يدرج مذهب اهل الشبح في التعميم الاول بان يحمل قوله او في النفس
بذاته ويحمل غيره على التمثيل وان كان خلاف التحقيق كما هو الانسب
فعلى هذا يجب تطبيقه على مذهب الاضافة والانفعال لانا نقول النقض
التطبيق على مذهب الكيف فان جميع الاجناس المتباينة غير ممكن والالتفات
الى اعتبار ما هو الاصح فتأمل فيه قوله واما التعميم الاخر اي يعني التعميم
الثالث والرابع فيها لدفع توهم ف والتعريف بعدم الجامعية او

على مذهب الاشباح في العلم فانه ليس احط رتبة م

العلم الحضوري بذات المدرك او بغيره داخل في العلم المقسم تحققه
في قوله وقد يحصل الخ فيجب ان يدخل في العلم المعرف اذ الغرض هنا تعريف
المقسم واذا وجب دخول العلم الحضوري والقديم في المعرف فلو لم
يصدق التعريف عليهما لم يكن جامعا فلا يكون صحيحا عند مذهب لان
الحضوري والقديم علم عند كل مذهب بخلاف التعميمين الاولين فان
التعريف بدونهما صحيح على بعض المذاهب الحقة فيحمل عليه فلا فساد
بدونهما فالغرض منهما مجرد التطبيق لا دفع توهم الفساد ومن الاخرين
دفع توهم الفساد لا التطبيق فاندفع ما قيل ان في الاولين ايضا دفع
توهم ان يراد من الصورة ما هو المتبادر وهي عين ماهية المعلوم الحاصلة
في ذات المدرك فتخصيص الاخرين به مع التوهم من غير مخصص قوله يعني غير
الصورة الخارجية الخ يعني ان المتبادر من الصورة غير الصورة الخارجية
لما يسمى ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فالمتبادر الصورة
الذهنية وبعد تعميمها من الخارجية فالمتبادر الصورة الخارجية لغير العالم
والمدرك فاحتيج الى التعميمين فلا يتجه على ان صورة المدرك صورة خارجية
لان علم المدرك بذاته وصفاته حضوري وفاقا فبعد تعميمها من الخارجية
لا حاجة الى تعميمها من صورة المدرك قوله ولا يخفى ان المدرك ههنا الا
في التعميمين الاخرين هما الثاني والرابع وليس في الثاني فهو في الرابع
لم اذ هو من الاولين هو في التعميم الثالث وهما في قوله مطلق الصورة الحاصلة
عند المدرك قوله لا استبعاد في رجوع هذا التعميم الخ نقل عنه انما قال الى احد
التعميمين بالابهام لانه يحتمل ان يراد بعين المدرك ماهيته فيرجع الى التعميم
الاول وان يراد صورته الخارجية فيرجع الى التعميم الثاني انتهى وفيه
انه لا مجال لاحتمال الاول والا لبطل قوله او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة
الممكنات لان علمه تعالى بسلسلة الممكنات عين ماهياتها ايضا الا ان يقال هذا
كلام مع قطع النظر عن المثالين كما يدل عليه قوله مع انه يأبى عنه الخ قوله
مع انه يأبى عنه الخ لما امكن ان يقال يجوز ان يراد من التعميم الرابع تطبيق
التعريف على مذهب اهل التحقيق وعلى مذهب اهل الشبح بناء على ان يراد
من عين المدرك عين ماهية المعلوم كما ذهب اهل التحقيق ومن غيره علم ماهيته

كما ذهب اليه اهل الشرع اشار الى ان المثالين لبيان عينية الفتح مطلقا
اي بمعنييه كما ان لا ان علمه تعالى بالسلسلة حضوري فلا يجوز غير المعلوم ماهية
ولا صورة خارجية لا عند اهل التحقيق وهو ظاهر ولا عند اهل الشرع
لانهم لا ينكرون العلم الحضوري ايضا ولا يجوزون العلم الحضوري عين الصورة
الخارجية للمعلوم ايضا ولو اراد الشارح بهذا المعنى تعالى في التمثيلين
سواء كان عين المدرك معلوما كما هو عند التحقيق في كل علم حصولي او
حضوري او غيره كما هو عند اهل الشرع في العلم الحصولي وفيه بحث اذ اهل
الشرع يجوزون ان يقولوا يكون علمه تعالى بذاته المقدس حضوريا او بالسلسلة
حصوليا كما قال الشيخ فيكون معنى كلام الشارح سواء كان عين ماهية
المعلوم كما في علمه تعالى بذاته عند الجميع او غير ماهية كما في علمه تعالى بالسلسلة
عند اهل الشرع فبقي ابدا المثال الثاني نظر ظاهر واما ابدا المثال الاول
فغير صحيح بوجه فالاولى تخصيصه بالمثال الثالث والحق ان ما قاله المحشي من
الكسر هو الظاهر ومع ذلك فالفتح جائز ولو بعيدا فلا يتوجه اعتراضه
على القائل لانه تجويز لا مرجح ولا حاكم بتساوي الاحتمالين اعني الكسر
والفتح او ان التعميم الاول انسب بتطبيق التعريف على مذهب اهل
الشرع لاشتماله على لفظ الماهية وان احتيج الى نوع تكلف في تطبيقه ثم
اعلم انه نقل عن المحشي ههنا انه بقي ههنا بحث وهو انه لا وجه لتشقيق الثالث
من التعميم الاخير سواء كان المدرك بالفتح او بالكسر اما الاول فظاهر لان
العلم عين المعلوم مطلقا عند التحقيق واما الثاني فلان صفات الواجب عينه
وبالجملة القول بعينية صفاته تعالى ينافي القول بعينية العلم للمعلوم مطلقا
مع شموله لعلمه تعالى وغاية ما يمكن ان يقال ان القول بعينية صفاته
تعالى يعني ان ذاته نائبة مناب ما يترتب اثارها عليه فلا ينافي كون
علمه تعالى غير ذاته من غير ترتب اثر عليه على قياس ما افاد المحشي في عينية
الوجود فتفطن انتهى وتلخيص هذا الجواب ان مرادهم من الصفات
مبادي الاثار التي من جملتها مبدا العلم الذي به ينكشف الاشياء على
العالم فتلك المبادي صفات مخلوقة الا انها زائدة على الذات
وفاقا واما في الواجب تعالى فهي صفات زائدة على الذات موجودات في الخارج

غير وجود الذات فتنفع والذات اياها بواسطتها يترتب على الذات
الاثار عند الحكماء الا انها غيره كما كانت زائدة كذلك في المخلوقات وعين
الذات عند الحكماء لما ان الذات المقدس غير محتاج الى صفات زائدة
عليه في ترتب الاثار بل جميع الاثار يترتب على الذات بلا توسط صفة زائدة
على ذاته عندهم والكلام ههنا في العلم الذي هو من جملة الاثار المترتبة على
تلك المبادي فالعلم بمعنى المبدا عين الواجب تعالى عند الحكماء وغيره
عند الاشاعرة والعلم المترتب على ذلك المبدا غير الواجب تعالى فاذا
كان المعلوم غيره وبالجملة القول بعينية العلم بمعنى المبدا لا ينافي القول
بعينية العلم بمعنى الاثر المترتب على ذلك المبدا للمعلوم مطلقا كما لا يخفى
قال الشارح معللا بان الانقسام اي تخصيصا معللا اي كونه محتاجا
اليه كما يدل عليه قوله الاحاجة اليه وتلخيص التعليل انه لو لم يخصص العلم
المقسم ههنا بالحصولي او الحادث لزم جريان الانقسام الى القسمين
في مطلق العلم لكنه لا يجري فيه وانما يجري في الحصولي والحادث وللقائل ان يقول
بطلان التالي مبني على ان انقسام المطلق الى القسمين يستلزم انقسام
كل ما هو اخص منه في مفهوم هذا الدليل على خلاف مدعاه بان يقال لا يجوز
ان يحمل على الحادث اذ من العلم الحادث ما هو حضوري كعلمنا بذواتنا فلو حمل المقسم
ههنا على مطلق الحادث يلزم انقسام الحادث الحضوري اليهما فيلزم جريان
الانقسام في الحضوري واللازم باطل بل نقول لا يجوز ان يحمل على الحصولي ولا على
الحادث والا لانقسم قسم البديهي وقسم النظري اليهما ايضا واللازم باطل
لا يقال البطلان المذكور مبني على ان انقسام المطلق يوجب انقسام كل
صنف وفرد تحته لانا نقول لا شك ان عنوان الحصول والعلم الحادث
من عوارض افراد العلم وليس شيء منها نوعا منطقيا فان كان مبنيا على
ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع المنطقية فلا يثبت
بطلان التالي وان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام
الانواع اللغوية الشاملة للاصناف وعوارض الانواع فيلزم ما
ذكرنا قطعا والحق ان حمل مراد القائل على ذلك مما لا ينبغي لان المحقق
اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مراده انه لو جرى الانقسام اليهما

قوله بطلان التالي مبني على ان الخ اي بان يقال انه لو جرى
الانقسام اليهما في المطلق يلزم الجريان في قسمة الحصولي
والتصديق واللازم باطل بالملازمة لا ضد الدليل بين
على الاستلزام المذكور فالمراد اثبات البطلان المذكور
اثبات الملازمة بينه كما لا يخفى
منه

في المطلق لربما يتوهم جريان انقسام اليهما الى الحصولي والقديم
كما جريا في الحصولي والحادث وذلك التوهم غير مناسب لانه
توهم جريانه في علم الواجب تعالى مع ان تفصيل التقسيم والفائدة
المرتبة عليه لا تعادل لنقيصة ذلك التوهم اذ الغرض من التقسيم
بيان الاحتياج الى المنطق بكلا قسميه بواسطة وقوع الخطأ
في كل من التصورات والتصديقات فهذا الغرض يحصل بمجرد تقسيم
الحصولي او الحادث كما لا يخفى **قوله** لتقسيم التصور والتصديق لام
الغرض دل على ان تقسيم العلم اولا الى التصور والتصديق لمجرد
التمهيد لتقسيمهما الى البديهي والكسبي لان بيان الاحتياج الى
كلا قسمي المنطق يتم بذلك وان لم يتم بمجرد تقسيم العلم اولا الى البديهي
والكسبي كما لا يتم بمجرد تقسيمه الى التصور والتصديق وكذا ان تحمل
اللام على العاقبة **قوله** الذي يقسمه له تقسيم العلم انما اشارة الى دفع
سؤال يتوجه على القائل هو ان الاستدلال المذكور على تقدير صحته
انما يدل على وجوب تخصيص التصور والتصديق المنقسمين الى
البديهي والكسبي لا على وجوب تخصيص العلم وحاصل الدفع ان التقسيم
الى البديهي والكسبي ان وقع تقسيما ثانويا الا ان قسمي البديهي والكسبي
تسامح اوليا ان مطلق العلم اذ ليس لمطلق قسم اخر غيرهما بخلاف
تقسيم المقدار اولا الى الكم المتصل والمنفصل ثم تقسيم المتصل
الى الخط والسطح والجسم التعليمي فانها اقسام ثانوية للمقدار لتغيره
اليها البتة اذ للمقدار اقسام اخر هي اقسام المنفصل وبالجملة ان
تقسيم كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي بمنزلة تقسيم
مطلق العلم اليهما فذكرناه ما قيل لان قسم تقسيمه لا يندفع اصل
السؤال **قوله** وهو متصف بالبديهة بالمعنى المشهور الذي هو الاحتياج
الى النظر وعدم الاحتياج اليه ثم البداهة والكسبية بالمعنيين المشهورين
متقابلان تقابل العدم والملكة لكن يكفي في هذا التقابل كون العدم
مسلوبا عن موضوع قابل للسلب بحسب نوعه او جنسه فيه وههنا
كذلك لانه لا يجوز اعتبار القابلية بحسب الشخص والا لكان بعض

العلوم الحادثة

العلوم الحادثة الحصولية بديهيا ايضا وهو العلوم الاولية اذ لم
يكن بالشيء منها نظريا لا حد فتعين ان المعتبر هو القابلية بحسب
النوع او بحسب الجنس وسيصرح الشارح ان تصور الشيء المعين
كتصور الانسان مثلا نوع من مطلق التصور وكذا التصديق
بنسبة معينة نوع من مطلق التصديق ولا شك ان لكل واحد من
الانسان والنسبة المعينة معلوم لنا بالعلم الحصولي ومعلوم للواجب
تعالى بالعلم الحضوري والقديم فعلمنا وعلم الواجب تعالى بهما فردان
لنوع واحد احدهما قابل للنظر بحسب شخصه وهو علمنا بهما والاخر قابل
له بحسب نوعه وان لم يكن قابلا له بحسب شخصه على ان كونه قابلا بحسب
جنسه مما لا ريب فيه الا ان يمنع تجانس علمه تعالى لعلومنا وتماثل كما ذكروا
في صفاته تعالى ولعل لا حاجة الى حمل كلام الشارح على المنع كما يظهر من
قوله فلا نسلم انه لبيان انه كذلك والا فالظاهر ان يحمل على المعارضة والقائل
ان يقول لو كان العلم الحصولي غير منقسم اليهما ثم السند الا لم على ان بعض
الحصولي نظري وبعضه بديهي بطريق لزوم الدور او التسلسل والا لزم
من كون كل علم حصولي نظريا الدور او التسلسل كذا ان يكون كل علم حصولي
نظريا وينتهي سلسلة الاكتساب الى علم حضوري بديهي **قوله** مع ان عدم
التقييد اه يشير الى ان قول الشارح على انه تخصيص اه لبطلان ترتيبه
بالسبق لان كونه تخصيصا من غير مخصص مبني على عدم التسليم بل علاوة بطريق
الترقي من المنع الى الاستدلال **قوله** واما القول بان الحدوث او الحصول
اه جواب بتغيير الدليل على بطلان التالي بان يقال لو صح جريان الانقسام
البداهي المطلق لم يكن التقسيم صحيحا حاصرا للاقسام لان من العلم ما ليس
ببديهي ولا كسبي بناء على ان الحدوث او الحصول او ما يجري مجراهما
من القيود المخصصة للبديهي والكسبي بالعلم الحصولي او الحادث معتبر في
مفهومهما لان عدم التوصيف بهما اصطلاحا انما يدل على جعلهما
مقيدا ان يفيد تخصيصها بغير الحصولي والقديم لا على انهما مقيدان
باحد القيدين مخصوصين لان التقييد باحدهما سبب لعدم التوصيف
اصطلاحا ويجوز عموم السبب فلو جعل المسبب دليلا على السبب

المخصوص لم يتم ذلك الدليل وانما يتم لو احتمل جعل دليلا على سببيه
قوله فضعفه ظاهر اذ اما اولا فلانهما يوصفان بالبداهة في الاصطلاح
المشهور كما سبق من المحشي فعدم التوصيف اصطلاحا ممنوع واما
ثانيا فلان عدم توصيف الحضوري والقديم بهما بناء على ان علم الواجب
تعالى اصطلاحا لا يدل على عدم اتصافهما بهما بحسب نفس الامر
لجواز ان يكون عدم توصيفهم هذا العلم بهما لايهام التوصيف
كون علم الواجب تعالى من شانه النظر واما ثالثا فلان كل قديم حضوري
وليس بالعكس كما في علمنا بذواتنا فبينهما عموم مطلق عند الجمهور وعموم
من وجه عند الشيخ لان بعض القديم حصولي عنده كعلم الواجب سبحانه
فعدم توصيفهما معا على تقدير ثبوته انما يدل على وجوب اعتبار كلا القيدين
معا على مذهب الشيخ واعتبار قيد الحصولي على التعيين على مذهب
الجمهور حضوري والقديم بهما اشارة الى ان هناك قائلان يقول احدهما
بوجوب اعتبار قيد الحدوث مستندا لا بان القديم لا يوصف بهما وكل ما هو
حادث لو كان حضوريا موصوف بهما ويقول الاخر بوجوب اعتبار
قيد الحصول مستندا لا بان الحضوري لا يوصف بهما وكل ما هو غير حضوري
يوصف باحدهما بناء على ان القديم منحصر في الحضوري عنده هذا القائل
كما هو مذهب الجمهور واعلم ان قوله الا ان يكون مبنيا يدل على
ان وجه الضعيف هو الوجه الاول من الوجوه التي ذكرناها وانما
ذكرناها تنبيها على ما فيه واعلم انك قد عرفت ان قوله واما القول
بان الحدوث والحصول الخ جواب عن منع دليل بطلان التالي بتغيير
الدليل عليه فقوله فضعفه ظاهر منع لعدم توصيفها بهما وقوله الا
ان يكون مبنيا اثبات الممنوع بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض
وقوله لكنه لا يقتضي الخ منع المقدمة الاخرى من ذلك الدليل الذي اثبت
مقدمته الممنوعة بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض كما لا يخفى قوله
كما وقع عن بعضهم اي اعتبار قيد الحدوث والحصول في مفهومي البديهي
والكسبي قد وقع عن بعضهم مجرد اصطلاح منه لا مستندا بهذا
الدليل ولا معنى له قطعا اذ لا مستند له الا ان يكون على اصطلاح الغير على

اصطلاح نفسه

قوله الا ان يكون الخ ويمكن انه يجاب عنه بجواب اخر
هو ان ليس المراد من عدم توصيف العلم الحضوري
والقديم انه لا يوصف شيء منهما بهما حتى يتوجه ذلك
بل يجوز على معنى ان مجموعهما لا يوصف وانما يوصف
احدهما وذلك يدل على اعتبار احد القيدين
وان لم يتعين القيد المعتبر وبعد القدر
ثبت وجوب تقييد المقسم باحد القيدين

اصطلاح نفسه لانه يدعي عنده نعم لا اصطلاح على ذلك وجه مرجح عنده
البتة لكنه كلام اخر ثم ان الاولى للمحشي ترك هذا القيد هنا تشعر بان
اعتبار احد القيدين في مفهومهما ليس مرضيا عند الجمهور وانما هو
اصطلاح البعض وغرض القائل تطبيق الكلام على الاصطلاح المشهور عند
الجمهور كما لا يخفى الا ان يقال هذا القيد غير داخل في مقول القائل
وانما هو من المحشي لبيان ان هذا القول كما وقع عن بعضهم فلا غبار
قوله لاندفع ما قيل اي اذا ثبت ان العلم الحضوري والقديم يوصفان بالبداهة
بالمعنى المشهور وان الاصطلاح المشهور لا يجب تطبيقه لغير المشهور فاندفع
ما قيل لان مآله الى عدم توصيفهما بالبداهة لا يوجب عدم توصيفهما
في نفس الامر نعم يوجب صحة اصطلاح الذاهب عليه لكنه لا يقتضي تطبيق
الاصطلاح المشهور على هذا الاصطلاح كما سبق وكذا بعده الاصطلاح
المشهور وبذلك يظهر ضعف ما قيل فيه انه متوجه بوجه اذ ان
التخصيص مبني على ذلك الذهاب فدفعه بما ذكر لان واقع على طريق المناظرة
وكذا في قوله لكنه لا يقتضي اه فتدبر انتهى لتحقيق الكلام هنا هو انه لا شك
لاحد ان في تخصيص العلم في مثل هذا المقام ذهابا منه الى مثل ما ذكر لكن
الكلام انما هو في انه لم يمنع مانع في مثل هذا الموضع عن تعميم العلم
المقسم ووجد المقتضي لفظا ومعنى لم يناسب الالتفات الى ما ارتكبه
بعضهم من التخصيص المبني على ارادة فاسدة وليس الكلام هنا ان البعض خصصه
بلا وجه حتى يجاب عنه بان له وجها في زعمه كما لا يخفى واما ما اشار اليه القائل
بقوله وهو عين وجود الشخص المعلوم وبقوله وهو العلم الالهي من الاشارة لا دلالة
على انهما لا يوصفان بالبداهة والكسبية في نفس الامر وتلخيص السند لا دلالة
ان العلم الحضوري لكونه عبارة عن الموجود الخارجي ليس من شان الحصول
بالنظر اذ يترتب على النظر الا الوجود الذهني فكما لا يكون كسبيا لا يكون
بديهيا لان البداهة والكسبية متقابلان تقابل العدم والملكة الذي
يشترط فيه قابلية الموضوع للمسلوب وكذا العلم الالهي ليس من
شانه الحصول بالنظر ففيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان العلم
الحضوري عين وجود الشخص من حيث حضوره عند المدرك لكونه من هذه

هو هو فظاهر المنع وان اراد انه
عين وجود الشخص من حيث هو

الحيثية غير قابل للحصول بالنظر ممنوع واما ثانيا فلو سلم ان شيئا غير
قابل فلا نسلم ان نوعه او جنسه غير قابل ايضا بل كونه قابلا له بحسب النوع
او الجنس ظاهر فلا يمكن التقابل بينهما حقيقيا لا مشهوريا وكذا الكلام
في العلم الالهي واما ثالثا فلان العلم الحضوري ليس عين الوجود بل
عين الموجود الخارجي لما سبق ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم الخارجية
وجودا والعلم الحصولي متحد معه ماهية لا وجودا واما رابعا فلان
العلم القديم لا ينحصر في العلم الالهي بل يشمل علم العقول العشرة على زعمهم
ايضا كما ان العلم الحضوري غير منحصر في التشخص بل يشمل اكثر الكليات
وهذان الاخيران اشار اليهما في الحاشية حيث قال في بيان ما تخيل
والنقصان اما اولا فلان العلم الحضوري ليس عين الوجود والتشخص
المعلوم او وجوده وتشخصه بل صورته الخارجية واما ثانيا فلان تفسير العلم
القديم بالعلم الالهي تفسير الاعم بالاخص لان العلم الالهي هو علم
الباري تعالى والعلم القديم يعمه وعلم العقول انتهى وانما عبر عنهما بالمحل كل
اي المحال التي تخيل فيها الخلل والنقصان وبطلان فيها لامكان
انه قاعدها بان مراده عين التشخص الموجود وعلى ان يكون اضافة الوجود
من اضافة الصفة الى الموصوف وبان مراده انه نوع من الحضوري القديم
لدخل العلم الحضوري بالتشخص والعلم الالهي ايضا مع انهما ليس من شانهما
الحصول بالنظر فلو خلا في المقسم ايضا لم يمكن التقسيم الى البديهي
والكسبي تقسيما صحيحا حاصرا وانما خصص الاستدلال بهما لامكان المناقشة
في غيرهما اما في العلم بالكليات فلان الكليات عند منكري وجودها الخارجي
ليس لها الا الوجود الذهني والوجود الذهني من شانه ان يترتب
على النظر وكذا الجزئيات المعدومة في الخارج بخلاف الاشخاص الموجودة
واما في علم العقول فلانه يجوز ان يكون علمهم حادثا وان كان قديما فمنه
الكل وبعد عدمه يجوز ان يكون بعضه حاصلا بالنظر كما استدل به جبرئيل
على حسن عاقبته بما عاينه المصرح بها في القران والمانع يجوز ان يستند
على خلاف مذهبه على ان المنع يتوجه من جانب المتكلمين فلا يكون الاشارة الى
فلان مذهب تخصيص الكلام بمذهب الحكماء من كل وجه مما لا يليق في بعده

الرسا

الرسالة المعمولة لبيان مذهب المتكلمين في العقائد وانما حمل التخييل
على معنى الظن لان التخييل المتعلق بنقيض اليقين لم يورد في مقام
البحث لانه ظاهر الفساد واعلم ان ما قيل دليل اخر على وجوب تخصيص
المقسم المشتمل على اثبات الممنوع متن دليل القائل الاول اعني قوله اذ العلم
الحضوري والقديم لا يوصفان وكلاهما متمنعان بدفع واحد كما اشار
اليه الاخره الى هذا المقام **قوله** واما ما استدل به على ذلك اي على ان
الحضوري والقديم لا يوصفان بهما فهو دفع المنع اشار اليه بقوله
فضعفه ظاهر باثبات الممنوع والاستدلال عليه يجوز ان يكون الاستدلال لال
على وجوب التخصيص كما يشعر به تفريع قوله فهما وصفان للعلم الحصولي
الخ اي فلو اعم المقسم لم يمكن التقسيم حاصرا فهو جواب عن النظر بتغيير
دليل اخر يجوز ان يكون الاستدلال على عدم جريان التقسيم بمعنى
جريان الانحصار في الحضوري والقديم فيكون دفعا للنظر انه يلغي باثبات
الممنوع **قوله** من ان البداهة كالكسبية صفة العلم مراده به المستدل
ان مفهوم البديهي وجودي كالكسبي فانه اما عبارة عن العلم الذي لم يلزم
نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا واما عبارة
عما يثبته مجرد العقل كما في المواقف فالبداهة عبارة عن كون العلم بحيث
يلزم نفس المخلوق او عن كونه بحيث يثبته مجرد العقل وليست البداهة
عبارة عن عدم الكسبية مقابلة لها تقابل الايجاب والسلب لا تقابل
العدم والملكة حتى يلزم ان يتصف بها كل علم غير كسبي بناء على ان
المتقابلين بالايجاب والسلب متناقضان لا يرتفعان عن شيء
موجود من الاشياء او ان المتقابلين بالعدم والملكة وان لم يكونا متناقضين
الا ان قابلية الموضوع للمسلوب بحسب النوع او بحسب الجنس
كافية في تقابلهما وكل فرد من افراد العلم الحضوري والقديم قابل للكسبية
بحسب نوعه او بحسب جنسه بلا شبهة كما سبق واذا كانت البداهة
امرا وجوديا لا يحصل بمجرد عدم الكسبية كان عدمه لها متوقفا على ثبوته
على ذلك العدم المقابل العدم والملكة كما انه زائد على العدم المقابل لها
بالايجاب والسلب يعني ان في البداهة قيدا لا يتحقق في كل ما يتحقق

فيه هذان العدمان بل في بعضه ولا شك ان ذلك البعض هو العلم
الحصولي او الحادث فالعلم الحضوري والقديم كما لا يتصفان بالكسبية
بالبداهة فهما صفتان مختصتان بالحصولي او الحادث وبهذا البيان
سقط ما قال المحشي والمحققون اثره في وجه الوهن لان كون البداهة
صفة وجودية ممنوع ولو سلم فلا نسلم عدم اتصاف العلم الحضوري و
القديم بالامر الوجودي انتهى ما في الحاشية وذلك لان مراد القائل
بالامر الوجودي ليس مطلق الامر الوجودي حتى يلزمه القول بان العلم
الحضوري والقديم لا يتصفان بامر وجودي لممتنع اذ لا يقول به عاقل
بل مراده الوجود الذي لا يتحقق فيه عدم الكسبية بشهادة التعريفين
للبديهي فيه تسليم ان البداهة عبارة عن امر وجودي كذلك لا يتوجه
المنع الثاني نعم يتجه منع كونها صفة وجودية والاستدلال بالتعريفين
وجودي لانهما للحاكمين بان العلم الحضوري والقديم لا يوصفان بالبداهة
والكسبية ومتفرعان على هذا الحكم على ان البديهي المعرف بهذا اخص
من البديهي المراد هنا ضرورة ان العقل غير مجرد في اثبات المجربات
والحدسيات وان اراد من مفهوم البديهي الوجودي غير التعريفين
فعليه البيان فان قلت توهم البداهة والنظرية يختلفان بحسب
الاشخاص والاوقات يدل على انهما انما يتواردان على محل واحد
هو العلم الحصولي او الحادث لان الكسبية انما توجد في احدهما وبهذا
القدر يثبت المطلوب سواء كانت البداهة معنى وجوديا كالكسبية
او عدميا مقابلا لها تقابل العدم والملكة المشهوري الذي يشترط
فيه قابلية الموضوع قلت اما في كلمه في كون البداهة عارضة تقابل
بحسب التشخص باطل قطعا والا لم يكن العلوم الحصولية اولية و
الاولية بديهية ضرورة انها ليست بقابلة بحسب اشخاصها والا
لكانت حاصلة بالنظر في وقت تعميم الموضوع عن التقابل بحسب
النوع يدل في البديهي العلوم الحضورية والقديمة كما سلف واما ثانيا
فلان القيام وعدم القيام مما يختلفان بحسب الاوقات مع انهما
متناقضان لا يرتفعان عن شيء وبالجملة الحق ما ذكره الشارح

فيما

فيما سلف من انه لا علم الا وهو بديهي او كسبي بالمعنى المشهور وان
كان بينهما تقابل العدم والملكة هكذا احقق المقال قوله ومن غير
تردد ولا تجويز اي لو قبل من غير تجويز للكفي الا انه استغنا بالقيد الثاني
عن الاول وهمي مردود قوله والشك تصورهما اي تصور كل واحد منهما
وليس المراد ان الشك مجموع التصورين والا لكان قولنا قيام زيد
مشكوك فيه مجازا من باب توصيف الجزء بحال الكل وانما قال هكذا اشا
رة الى ان الشك في الربط فمن يستحيل تحققه في طرف بدون
تحققه في طرف اخر وبهذا يندفع ان الشك لما كان عبارة عن مجموع
التصورين لم يدخل في العبارة المشهورة لان بعد لو كان التصديق
ادراك احدهما لا بجمعهما ولا بغيرهما على ان ادراك المجموع يصدق
عليه ادراك احدهما قوله والوهم تجويز اي تصور احدهما جوازا مرجوحا
لا احتمال مع ظن الاخر وليس المراد الحكم بالجواز لانه حكم عقلي يقيني لا ظني
ولا موهوم قوله بان المتبادر من ادراك انه لانه بحسب الوضع يدل على
الحكم فالمتبادر ادراك على سبيل الحكم والحكم لا يوجد بدون التصديق
واما ما نقل عن المحشي من ان اداة التاكيد انما يستعمل في الاحكام لا في
التصور ففيه ان توكيد المدرك لا يدل على كون الادراك مؤكدا لحقق
لتصور معنى التحقيق ولو سلم فلا اداة هنا ماخوذة مجردة الربط لا لا
فادة معنى التحقيق والا لخرج الظن قطعا قوله بخلاف قولهم وقوع النسبة
الخ اذ هو لم يشتمل على صورة الحكم فيعم الادراك المقارن للحكم وغير المقارن
ثم اقول عدم الجمع من هذه العبارة الاخصر الى العبارة المفصلة بيسر
الا لافادة هذا المعنى المتبادر ولا وجه الى غير هذا فلا وجه لتصوير
الجواب بالامكان قوله بانه اراد انه يمكن ان يتوهم دخول لما يعني يحمل لانه
يدخل فيها التخييل على القضية الممكنة ويحمل الدخول على الدخول وهما لانه
لا يمكن الدخول عقلا لما سلف ولا يخفى ما فيه من التكلف ولذا اصدره
بالامكان قوله اختلفوا في ان التصديق اي اعلم ان التصديق هو الادراك
المتعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها على وجه الاذعان عند المتقدمين
والمتاخرين وان ذهب الامام الى انه مجموع التصورات الثلث مع الحكم ثم

بين الفريقين فرق في الحكم اذ نفس تلك الادراك الاذعاني هو
الحكم عند القدماء وليس ذلك بحكم عند المتأخرين بل الحكم عندهم شيء
اخر مقارن له هو فعل نفساني لا ادراك عند بعض المتأخرين
والاول هو المختار عند المحققين قوله باعتبار المتعلق اي بان يكون
بين متعلقيهما مباينة اذ السبب الكلي صادق من الطرفين على المذهب
الاول وغير صادق على المذهب الثاني قوله فمنهم من قال ان التصور
لا يتعلق الخ والذي يفهم اليه ما يتوجه على القائلين بعدم الاعتبار
باعتبار المتعلق من الاشكال القوي من ان التحقيق ان العلم عين المعلوم
ذاتا والمغايرة بينهما اعتبارية فلو تعلق التصور بما يتعلق به
التصديق يلزم ان لا يمتاز التصور عن التصديق بحسب الذات
والماهية مع ان كونهما نوعين متباينين بالذات مسلم عند الكل
ومعلوم باختلاف اللوازم وتباينها لان تباين اللوازم يدل على
تباين الملزومات وذلك لان التصديق متحد مع وقوع النسبة
او لا وقوعها ذاتا ووقوع النسبة او لا وقوعها متحد مع التصور
المتعلق به ذاتا ينتج ان التصديق متحد مع التصور ذاتا وكذا الحكم
قوله من النسبة واطرافها اي من النسبة المعهودة التي اضيف
اليها الوقوع او اللاوقوع وهي النسبة بين بين قوله فيكون بينهما
امتياز باعتبار المتعلق ايضا اي كما كان بينهما امتياز باعتبار
الذات لما قدمنا من تباين اللوازم والاثار الا يرى ان من تصور
النسبة المطلوبة او المنفورة لا يحصل له حالة زائدة واذا
صدقها يحصل له من الانبساط والانقباض ما لا يخفى ثم اعلم ان
هذا المذهب للمتأخرين ولذا احتاجوا الى نسبة اخرى واثبتوا
في القضايا نسبتين وسيجيء عندهم ويكشف اشكالهم قوله ومنهم
من قال لا حاجة الخ وهم المتقدمون والذي دعاهم اليه لو جاز ان الصادق
بان وقوع النسبة او لا وقوعها متحقق في الذهن في صورة الشك
وان اي الحاصل بعد التصديق هو اي حاصل في صورة الشك وليس هناك
شيء اخر حصل في الذهن بعده وايضا لو امتاز باعتبار المتعلق يلزم

احد المفاسد

احد المفاسد الثلثة اما ان لا يحصل الوقوع او اللاوقوع في الذهن
في صورة الشك وهو باطل بداهة لان الشك يقتضي ملاحظة
المتعلق بطرفي الايجاب والسلب واما ان يكون اجزاء القضية خمسة
الطرفان والنسبة بين بين والوقوع او اللاوقوع متعلق الشك و
النسبة الاخرى اي متعلق التصديق ولم يقل به احد واما ان يكون
النسبة الاخرى اي متعلق التصديق الشك او الوهم والتخييل تصديقات
ايضا وهو باطل ايضا عند اهل التحقيق قوله فلا امتياز بينهما الا
باعتبار الذات قال في الحاشية يظهر من هذا التقرير ان المراد
بالمغايرة الذاتية بين التصور والتصديق هي المغايرة بحسب
ذاتيهما المتغايرة ونفسهما لا بحسب متعلقهما وان كانت المغايرة
اعتبارية كما يدل عليه قوله لا باعتبار المتعلق فمن اعترض عليه لان المغايرة
الذاتية بينهما ينافي ما هو الحق المختار عنده من ان العلم عين المعلوم
بالذات غيره بالاعتبار اذ قد يتعلق التصور بنفس التصديق فقد بعد
عن الحق مع وضوحه فلا تغفل انتهى المحشي ما ذكره بعض المحققين
ههنا ان المغايرة بين الامرين قد يكون باعتبار امر خارج عنهما بحيث
لو قطع النظر عن ذلك الامر الخارج لم يكن هناك امران كالمغايرة
بين زيد ماخوذا مع وصف الكتابة واياه ماخوذا مع وصف الضحك فتلك
المغايرة تسمى اعتبارية بمعنى ان المتغايرين حقيقة هما اعتبارا هي لا ذاتا
لانها واحدة وقد يكون باعتبار امر ذاتي يتحقق هناك ذاتان مستقلتان
فتلك المغايرة تسمى ذاتية لما ان المتغايران ذاتان حاصلتان كل ذاتي
اخر كالانسان والفرس والالوان كالمقولات العشرة ثم ان الامر الذي هو منشأ
المغايرة الذاتية اما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للانواع
الاجسام فهذه المغايرة مغايرة ذاتية حقيقية لكون منشأها امرا حقيقيا
واما ان يكون امرا اعتباريا كما في المجموع المركب من العارض والمعروض
والمجموع المركب من ذلك المعروض والعارض الاخر كزيد الرومي وزيد البنا
فالمغايرة بين هذين المجموعين ذاتية اعتبارية لكون منشأها امرا اعتباريا
اذ لو كان ذاتيا واختلاف المجموع والمغايرة بين التصديق والتصور من هذا

القبيل اعني المغايرة الذاتية الاعتبارية وهو مراد الشارح المحشي
فان قولها لا باعتبار المتعلق يدل على ان المغايرة باعتبار الذات فللاعتبار
مدخل في تلك المغايرة الذاتية وهي المغايرة الذاتية الاعتبارية لا
الحقيقية اذ لا مدخل للاعتبار في الماهيات الحقيقية فقد ظهر ان ليس
مراد المحشي من المغايرة الاعتبارية ما يقابل المغايرة الذاتية كما توهمه
بعض القاصرين وتحقيق الكلام ههنا ان الشارح المحقق صرح في
حاشية التجريد بان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع
وكذا التصديق بل كل تصور بمفهوم يغاير تصور مفهوم اخر بحسب
النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بنسبة اخرى في النوع
الذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير
التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من الحكما
الشخاص الانسانية وليس له تحصل متنظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم
من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه بالاشخاص
الانسانية وليس له تحصل متنظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العالم
من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه بالاشخاص
الانسانية فهو كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بغيره وبالجملة ان العلم طبيعة
جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ولتلك
الصورة عوارض ذهنية تلحقها في الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت
كليات متقابلة هي مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعدمه بانضمام
منها الى الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق ويكون العوارض
الذهنية الكلية فصولا لها ثم انها جنسان قريبان لما تحتهما وينضم اليها
عوارض ذهنية كلية اخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة للاذعان
المخصوصة بنسبة معينة ومقارنة عدمه لمفهوم معين فيكون المجموع المركب
نوعا للتصورات والتصديق فللتصور انواع حقيقية بعدد المفهومات
وللتصديق انواع بعدد النسب فقد تحققت ان العوارض الذهنية
للصورة الذهنية كانت فصولا لماهيات التصور والتصديق وانواعهما
وان طبيعتي التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك الانواع

وان الصورة كانت جنسا بعيدا لهما فصورة تصور التصديق ان الصورة
النسبية مع عوارضها الذهنية تصديق وصورة هذا المجموع المركب
من الصورة والعوارض مع عوارض ذهنية اخرى مغايرة للعوارض
الاولى تصور لا محذور فيه اذ لا يلزم من اتحاد المعلوم مع مطلق
الصورة التي هي جنس بعيد اتحاده ذاتا مع التصور او التصديق اللذين
هما جنسان قريبان فضلا عن اتحاده مع الانواع المندرجة تحتهما فحينئذ يرد
ذلك الاعتراض بل لا يرد ايضا لو سلمنا ان التصور والتصديق نوعان
حقيقيان وان ورد عليه لزوم اجتماع المتقابلين في محل واحد هو تصور
علة تصور مفهوم معين او تصديق بشيئين ولذا ذهب الشارح الى
ان التصور والتصديق جنسان لا نوعان حقيقيان لئلا يلزم تماثل التصورات
وتماثل التصديقات على ما ذكره في حاشية التجريد فلا يرد كلا الاعتراضين
فان قلت العوارض الذهنية توابع الوجود الذهني والواقعة و
الوجود ذهنيا كان او خارجيا زائد على ماهية كل ممكن غير داخل في
قوامها فكيف يدخل فيها لواحق الوجود قلت ان اريد ان اشخاص
العوارض الذهنية تابعة لوجودها الذهني فسلم لكن لم يجعل اشخاص
العوارض فصولا وانما جعلنا ماهياتها الكلية كما ان الوجود زائد
عليها ايضا وان اريد ان ماهيات العوارض تابعة للوجود الذهني فهو
ممنوع وهذا كما ان نوع الكاتب مغاير لنوع الشاعر مع ان الكتابة
والشعر الشيء من العوارض التابعة للوجود الخارجي بحسب اشخاصها
لا بحسب نوعها ولذا كانت ماهيات الكتابة والشعر الكليتين معتبرتين
في نوعي الكاتب والشاعر قطعا وقد خفي هذا على بعضهم فقال ما قال ثم يتجه
على هذا التحقيق ان التحقيق ان الكلية والجزئية حقيقة من اوصاف
العلم لا من اوصاف المعلوم ولو كانت العوارض الذهنية معتبرة في العلمية
لم يكونا من اوصاف العلم حقيقة ضرورة ان الكلية والجزئية عبارتان
عن مطابقة الصورة الذهنية للكثيرين وعدم مطابقتها وان لا
شيء من الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية يطابق الكثيرين وانما
المطابق لهم الصورة المعراة عن العوارض الذهنية والمشخصات

الخارجية اما عدم مطابقة الصورة المكتنفة بالمشخصات الخارجية
اما عدم مطابقة الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية الكلية
او الجزئية فلان العوارض الذهنية تابعة للوجود فلا تعرضها خارج
الذهن والمعتبر في الكلية ان يكون كثيرين في الخارج وينطبق عليهم
بحسب الوجود الخارجي والجواب ان العوارض الذهنية لم تعتبر
في طبيعة العلم التي هي الطبيعة الجنسية البعيدة وانما اعتبرت
في ~~طبيعة العلم~~ طبيعتي التصور والتصديق كما تحققت والايراد
عليهم قولهم ان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالذهن علم مع
قطع النظر عنه معلوم فقد اعتبر القيام بالذهن وهو عارض ذهني
لان ذلك معتبر في ماهية العلم بطريق القيد به لا بطريق الجزئية
لقائل ان يقول اي الصورة المقيدة بقيد القيام بالذهن
غير مطابقة لكثيرين بل المطابق هو الصورة المعراة عن هذا القيد
ايضا فيلزم ان يكون الكلية والجزئية من اوصاف المعلوم لا من اوصاف
العلم ولا مخلص الا بان يقال مرادهم من المعلوم هنالك هو الامر
الخارجي وهو مذهب المص كما صرح في قسم الكلام فمرادهم ان الكلية
والجزئية لا يعرضان الا باعتبار وجوده الخارجي وانما يعرضان لوجودها
الذهني لكونهما من المعقولات الثانية فمعنى قولهم انهما من اوصاف العلم
حقيقة شرح والمراد انهما من اوصاف الصورة التي هي من حيث قيامها
بالذهن علم ثم على رأي من قال ان المعلوم هو الصورة الذهنية مع
قطع النظر عن قيامها بالذهن يكون الكلية والجزئية في الحقيقة من او
صاف المعلوم لا من اوصاف العلم وبالجملة اعتبار العوارض الذهنية في
ماهيتي التصور والتصديق بل في ماهية مطلق العلم مما لا يخفى على
من تتبع الكتب وانهما ماهيتان متباينتان تباينا اعتباريا لا حقيقيا
كمفهوم الكاتب والضاحك وبذلك ينحل الاشكال بان بعض
لوازم ماهيتي التصور والتصديق من احتمال الصدق وعدم الاحتمال
الصدق وعدم الاحتمال متباينة حقيقة وذلك لا يدل على ان التباين
بين الماهيتين الملزومتين حقيقي لا اعتباري كما ان الكاتب

يستلزم

يستلزم اثارا مخالفة مباينة لحركة اليد كما لا يخفى **قوله** واللوازم
يشير اي دليل اختلافهما بحسب الذات وعدم المباينة والى الآخر
هذا هو الحق اي عدم امتيازهما باعتبار المتعلق هو الحق بشهادة
الوجدان الصادق على ان المدرك في صورة الاذعان ليس امرا
مغايرا المدرك في صورة الشك بل هو في كلا الصورتين امر واحد هو
وقوع النسبة او لا وقوعها واما امتيازهما بحسب الذات والنوع فلا يعلم
بشهادة الوجدان بل بدليل اختلاف اللوازم وتباينها **قوله** ولهذا
عدل اي لاجل كونه حقا عند المحققين ومنهم المص عدل عن العبارة
المشهورة لايهام تلك العبارة دخول الادراكات الثلثة في
التصديق ايهاما مبنيا على ذلك المذهب الحق اذ لا ايهام على تقدير
حقية المذهب الآخر وان عرفت التصديق بعبارة ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها كما اشار اليه انفا وامثال هذا الكلام
الاستدلال بالاثر على المؤثر اذ المعنى لو لم يكن ذلك المذهب الحق حقا
عند المص لما عدل الى قيد الاذعان لكنه عدل فلذا فرع عليه قوله فمعنى
العدول الى قيد الاذعان اشار الكلام الشارح مشيرا الى ان قوله
اي بهذا الكلام المشتمل على قيد الاذعان واشار مشيرا الى ان قوله
في هذا اشارة الى العدول وذلك ان يشير الى هذا الكلام المشتمل على قيد
الاذعان واشار بقيد الاذعان الى ان الاذعان في كلام المص قيد في
المعنى وان وقع احد ركني الكلام في الظاهر اذ المعنى العلم ان كان
ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان **قوله** الا يذهب عليك اي
لا يذهب خفيا عليك وانما يذهب بعد ظهوره عليك فتعلق
كلمة على بالذهاب بتضمين معنى الخفاء وهو شايع في كلام البلغاء
قوله ان متعلق التصديق ليس تفصيل الى اخره هذه السالبة
نقيض الضرورة لا نقيض الضرورة الموجبة القائلة بان متعلقه
هو هذا التفصيل بالضرورة لا نقيض الموجبة المطلقة العامة
القائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالفعل كما هو المتبادر والا
لم يتم اللزوم في قوله الا لزم في كل تصديق الى اخره فانه انما يتم اذا حمل على

قوله الى ان يتعلق الى هذا القول انتهى
ما ادرج بدل النقصان الحاشية
تمام اى النسبة التقييدية

اى النسبة الاولى وقد فرض
ان وجود التصديق بالنسبة
قضية صح

معنى ان التصديق لو احتاج الى ان يتعلق بهذا التفصيل ولم يكن
يتعلق بالامر الاجمالي الملحوظ تبعا لطرفي المحكوم عليه وبه ومرآة لملا
حظتهما ولذا كان ذلك الامر الاجمالي معنى حرفيا كما سيجيء في بحث
الرابطة لزم ان يتحقق كل تصديق بتصديقات غير متناهية لان قولنا النسبة
واقعة قضية اخرى مشتملة على امر اجمالي آخر هو نسبة محمولها الى موضوعها
اعني نسبة واقعة ثم يتوقف على تفصيل متعلقه في التصديق بالقضية
الثانية يحتاج الى تفصيل نسبتها ايضا بان يقال نسبة الوقوع
الى النسبة واقعة هناك قضية ثالثة مشتملة على امر اجمالي ثالث
فلا يحصل التصديق بقولنا زيد قائم مثلا الا بعد التصديق بان
نسبة القيام اليه واقعة في نفس الامر وتصديق ان نسبة الوقوع
الى نسبة القيام ايضا واقعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم في التصديق
موجبة ان يتحقق في الذهن موجبات غير متناهية كل منها مصدق بها
وفي تصديق سالبة ان يتحقق في الذهن سوالب غير متناهية
كل منها مصدق بها وذلك ضروري البطلان بالوجدان من غير احتياج
الى ابطاله بادلة بطلان التسلسل قوله بل بامر اجمالي لا يقال هذا منافي
لما قال الشريف المحقق من ان النسبة في طرفي الشرطية مفصلة اي
قولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم مجملة لانا نقول الاجمال و
التفصيل من الامور الاضافية فيكون شيء مجملا بالنسبة الى شيء
لا ينافي كونه مفصلا بالنسبة الى شيء آخر الا يرى ان قولهم زيد قائم
يناقضه زيد ليس بقائم في تأويل ان هذه القضية مناقضة لتلك
القضية فمجموع اجزاء القضية فيه ملحوظة اجمالا لا بمعنى ان القضية
مجملة الشرطية المطابقة لان الموضوع والمحمول فيها ملحوظان تفصيلا ومن
البين ان النسبة الملحوظة بين امرين مفصلين مفصلة بالنسبة الى
النسبة الملحوظة بين امرين مجملين وان كانت مجملة بالقياس الى العبارة
المفصلة ضرورة ان وقوع النسبة كما يحتمل ان يكون متضمنا للمركب
الخبري يحتمل ان يكون متضمنا للمركب التوصيفي والتقييدي والعبارة
المفصلة ترفع الاحتمال الثاني مع ان وقوع النسبة في القضية الموجبة

مثلا ليس

مثلا ليس ملحوظا بعنوان وقوع النسبة والا لم يكن معنى حرفيا بل
اسميا بل هو ملحوظ تبعا للطرفين مرآة لملاحظتهما فهو مجمل بالنسبة الى
العبارة المفصلة به تبيين قطعي قوله اذا فصل صار ان النسبة
واقعة الخ لا يخفى ان النسبة التي وقعت موضوعا في العبارة المفصلة
عبارة عن الاتحاد في الموجبة والسالبة لا عن الاتحاد في الموجبة واللا
اتحاد في السالبة والا لكان الحكم في السالبة بمقتضى قوله او ليست
بواقعة بان اللااتحاد ليس بواقع في نفس الامر وهو باطل ضرورة
واذا كانت عبارة عن الاتحاد في الموجبة والسالبة كانت نسبة مشتركة
بينهما وهي النسبة بين بين فلذا صرح فيما بان العبارة المفصلة دالة
على النسبتين فعلى هذا لا يكون تلك العبارة تفصيلا لمتعلق التصديق
على مذهب القدماء وانما يكون تفصيلا له على مذهب المتأخرين القائلين
بالنسبتين مع انه يصرح بعد بان المص اختار مذهب القدماء فالكلام
ههنا لا يخلو عن اضطراب بل الصواب ههنا ان يقول اذا فصل صار ان
المحمول متحد او ليس بمتحد وهذا الاشكال قوي اورده بعضهم على المولى
الخيالي في مثل هذا المقام وتحير في دفعه الافاضل الاعلام وسنوف
تحقيق الامر بعون الملك العلام قوله احديهما النسبة الحكمية الثبوتية
الخ وهي الاتحاد في الحملية والاتصال في الشرطية المتصلة والانفصال في
المنفصلة وانما سميت حكمية لانها متصفة بالحكم بمعنى الوقوع او
اللاوقوع اذ الحكم قد يطلق عليها كما يطلق على الادراك الاذعاني
المتعلق بها فيكون نسبة سواء فسر بطابقتها للواقع كما فسره
الشريف او بثبوتها وحصولها في الواقع صفة لها كما ان نفس تلك
النسبة اعني الاتحاد والاتصال والانفصال صفة للمحكوم به وكذا
عدم وقوع النسبة صفة لها فلك ان تجعلها منسوبة الى الحكم بمعنى الاذعان
نسبة المتعلق الى المتعلق وانما سميت ثبوتية لانها امر ثبوتي وجودي لا
عدمي حيث لم يكن عبارة عن العدم كاللاوقوع وخصت بالثبوتية مع ان
الوقوع ايضا امر ثبوتي لانها امر ثبوتي دائما اي في الموجبة والسالبة
مشتركة بينهما ولذا سميت النسبة بين بين كما سميت بمورد الايجاب والسلب

واللااتحاد وبيانه

قوله وهو باطل ضرورة لرجوع
الثالث الى الاول على ما لا يخفى
محرره

لان الايجاب والسلب اعني الوقوع واللاوقوع انما يردان
عليها والنسبة التقييدية لانها مأخوذة على وجه يكون
مضمونا للمركب التقييدي في قولنا قيام زيد ولذا لم يكن قابلا للا
ذعان به قوله والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها اي مطا
بقتها للواقع وعدم مطابقتها على ما فسرها الشريف بهما كما قد مر
ولا يتجه عليه لزوم ان يكون كل موجبة صادقة وكل سالبة كاذبة
بيان ذلك ان الصدق عند الجمهور مفسر بمطابقة الحكم للواقع ايضا لان
المطابقة التي كانت جزءا من القضية هي المطابقة للواقع في زعم
الحاكم والمطابقة المأخوذة في مفهوم الصدق هي المطابقة بحسب
نفس الامر نعم يتجه عليه ان الظاهر ان يفسر بالحصول ~~بعدم~~ وعدم الحصول
ولا داعي للعدول عن هذا الظاهر وسيشير اليه في بحث الرابطة ويمكن
دفعه بان العدول للتنبيه على ما هو من اجزاء القضية هي النسبة الذهنية
الموصوفة بالمطابقة واللامطابقة لا النسبة الخارجية التي تطا
بقها تلك النسبة الذهنية او لا تطابقها تأمل قوله فيكون اجزاء
القضية عندهم اي عند المتأخرين اربعة بالذات الاول المحكوم عليه
وهو الموضوع في الحملية والمقدم في الشرطية الثاني المحكوم به وهو المحمول
في الحملية والتالي في الشرطية والثالث النسبة الحكمية الثبوتية وهي
الاتحاد والاتصال والانفصال كما عرفت والرابع وقوع تلك
النسبة في الموجبة اولا وقوعها في السالبة ويسمى الرابع عندهم بالنسبة
التامة الخبرية كما يسمى بالحكم ويتعلق بكل من هذه الاربعة ادراك ولا يتعلق
الاذعان الا بالرابع ولا يتعلق التصور الا بالثلاثة الاول كما يسمى الاذعان
عندهم بالتصديق والحكم يسمى بالايجاب والايقاع في الموجبة وبالسلب
والانتزاع في السالبة قوله بل بين طرفيها عطف على قوله ليس بين
طرفي القضية الخ يعني ليس الامر كما ذهب اليه المتأخرون بل الامر كما
ذهب اليه المتقدمون من ان بين طرفيها نسبة واحدة هي قائمة بالمحكوم به
وهي اتحاد المحمول مع الموضوع في الموجبة وعدم اتحاده معه في السالبة
والاتحاد في نفسه قابل لان يتعلق به الاذعان ولان يتوجه النفي والاثبات فيما

او اذا كان ملحوظا

او اذا كان ملحوظا تبعا مرآة لملاحظة طرفيه وان لم يكن حاكيا فيها او اذا كان
ملحوظا قصدا كما في قولنا اتحاد المحمول مع الموضوع اذ لا يتوجه الاثبات
منه الا الى ثبوت الاتحاد المذكور وكذا لا يتوجه النفي والاثبات الى نفس
الثبوت الا اذا كان معنى حرفيا ملحوظا تبعا مرآة لملاحظة الطرفين ثم
يستحيل تعلق الاذعان بالاتحاد مع قطع النظر عن وصف وقوعه ضرورة
ان تعلقه به ليس مع قطع النظر عن تحققه في الواقع لكنه لا يوجب ان يكون
متعلق الاذعان هو نفس وقوعه والا لوجب ان يكون متعلقه في السالبة
سلب ذلك السلب في الواقع بل الحق ان الاذعان يتعلق بنفس الاتحاد باعتبار
وقوعه الخارج عن مفهوم القضية ايضا وبهذا الاعتبار عرف بعضهم
التصديق بادراك وقوع النسبة على ان يكون النسبة في كلامه اعم من النسبة
الايجابية والسلبية اعني الاتحاد واللااتحاد وسيشير الشارح البدني في
بحث الرابطة الى ما حققنا حيث يقول بعد نقل كلام الشيخ وهو صريح
بان اجزاء القضية المعقولة ثلثة وذلك مذهب القدماء وعندهم
ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس عندهم
بعد النسبة هي مورد الايجاب والسلب كان اثبات تلك النسبة من تدقيقات
المتأخرين وقال المحشي هناك تحقيق المقام والكلام في هذا المقام ان
النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب يقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في امر اخر ايضا
هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع
فانها على رأي القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع
وعدم اتحاده معه فمعنى قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى
قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتا النسبة
بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في
نفس الامر وعدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق
لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقا له وانت اذا تأملت و
راجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين
الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه

قال السيد الشريف في تعديل العلوم انهما صفتان للموضوع
يكون بهما عبارة عن اتحاد الموضوع مع المحمول وعدم
اتحاده معه بناء على الاذعان بهما
الموضوع او المحمول او النسبة
منه

وعدم اتحاده معه على وجه الادعاء لا اظنك في مرتبة من ذلك انتهى

اقول قال في الحاشية ههنا فيه اشارة الى انه ليس المراد من الوقوع

واللاوقوع عند المتقدمين وقوع النسبة اولا وقوعها بل المراد بهما

وقوع المحمول على الموضوع اولا وقوعه عليه تدبر انتهى اقول نحن نقول فيه بحث

اما اولا فلانه على تقدير ان لا يكون معنى الوقوع واللاوقوع عند

المتقدمين وقوع النسبة اولا وقوعها يتوجه على المحشي الاشكال القوي

الذي قدمناه من ان العبارة المفصلة لا تعبر تفصيلا للامر الاجمالي

الذي يتعلق به الادعاء على مذهب المتقدمين وانما يكون تفصيلا على

مذهب المتأخرين ضرورة انها انما يكون تفصيلا للامر الاجمالي الذي

هو صفة النسبة بين بين لا لما هو صفة للمحمول فلا يندفع عنه بان يقال مراده

هناك بل امر اجمالي اذا فصل صار معنى مفصلا يعبر عنه المتأخرون بقولهم

ان النسبة واقعة اوليست بواقعة لان ما عبر عنه المتأخرون بهذه

العبارة المفصلة هو الامر الاجمالي الذي هو صفة النسبة لا صفة المحمول

اللهم الا ان يكون تفصيلا لما عند المتقدمين بتفصيل لازمه فان وقوع

المحمول على الموضوع في الواقع يستلزم مطابقة اتحاده معه للواقع ولا

وقوعه عليه يستلزم عدم مطابقة والخفي ما فيه ولعل وجه التدبر اخر

الحاشية المنقولة وجه النهي عن الغفلة في اخر هذا القول واما ثانيا

فلان اعتبار القدماء عدم الاتحاد في السالبة دون اعتبار وجود الاتحاد في الموجبة

تحكم ظاهر بل الظاهر انهم اعتبروا وجوده في الموجبة وعدمه في السالبة وجود

الاتحاد وعدمه في الواقع هما بعينهما معنى وقوع النسبة اولا وقوعها

في نفس الامر اذ الوقوع والحصول والثبوت الفاظ مترادفة واللاوجود

عبارة عن العدم فالحق ان الوقوع واللاوقوع في كلام القدماء بالمعنى المتبادر

وانهما صفتان للنسبة بين بين والحكم لم ينكروا النسبة بين بين كما قال بعض

الافاضل لا يتوقف الحكم على تعقل نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب والا

لم يكن تلك النسبة الاخرى من اجزاء القضية بل الجزء عندهم هو وقوع تلك

اولا وقوعها على ان لم يجز التقييد بالنسبة داخلا والقيد خارجا عن مفهوم

القضية ولا يلزم من توقف الحكم على تصورها ان يكون جزء من القضية والا لكان

اطراف الاعراض

ای لابد ان يتعلق بها بين الاجمال والتفصيل والا لم يكن تفصيلا لحقيقته بل لامر اخر

[illegible]

اطراف الاعراض النسبية التي وقعت موضوعات او محمولات للقضايا من اجزاء

تلك القضايا ضرورة ان تصور تلك الاعراض يتوقف على تصور اطرافها

فيلزم ان يكون الضارب والمضروب من اجزاء قولنا الضرب من مقولة

الفعل وان يكون الفوق والتحت من اجزاء قولنا زيد نبات على ان القيام

من مقولة الوضع العارضة للشيء بالنسبة الى اجزائه والى الامور الخارجة

عنه فالقيام عرض نسبي انما يعرض بالقياس الى ما يلي رأسه جانب الفوق

ورجلاه جانب التحت اذ المنكس لا يسمى قائما وامثالها كثيرة جدا وكون تلك

الاطراف من اجزاء هذه القضايا قطعي البطلان فعلى هذا الاشكال في ان

العبارة المفصلة تعبر تفصيلا للامر الاجمالي الذي يتعلق به الادعاء عند القدماء

فلهذا اعترف كثير من المحققين كالمولى الخيالي والعلامة الرازي التصديق على

المذهب المختار الذي هو مذهب القدماء بتلك العبارة المفصلة مع

وجوب حمل التعريفات على معانيها المتبادرة وما ذكره المحشي فيما بعد

من انها دالة على النسبتين ان اراد به انها دالة على جزئية النسبتين من

القضية فظاهر المنع وان اراد به انها دالة عليها مطلقا اعم من ان

يكونا جزئين اولا فمسلم لكنه لا يقدح في تعريف التصديق على مذهب القدماء

بها لجواز ان يكون التقييد بالنسبة بين بين داخلا والقيد الذي هو نفس

تلك النسبة خارجا في الاجمال والتفصيل وهو ظاهر وبهذا يحمل الاشارة

الى تحقيق الامر الثاني والعدول عن تلك المفصلة الى العبارة الدالة

على النسبة الواحدة انما يكون بتحقيق الاشارة الى تحقق لو كان العبارة

المفصلة دالة على جزئية النسبتين معا من القضية وقد عرفت ان

تلك الدلالة ظاهرة المنع وبهذا البيان اختل ما ذكره بعض الافاضل

من ان النزاع بين القدماء والمتأخرين لفظي هكذا يجب ان يفهم

هذا المقام ولعله مقبول عند الافاضل الكرام قوله مثلا كما هو مختار

المتقدمين انما قال مثلا لان الشرطية انما هي اتحاد المحمول مع الموضوع او

عدم اتحاده معه هو جزء الحملية واما جزء الشرطية فهو اتصال التالي

بالمقدم وانفصاله عنه اولا اتصاله ولا انفصاله الا ان من الحمليات

ما يحكم فيه بثبوت مفهوم او لا ثبوته لا بالاتحاد واللااتحاد كما في الحمل الفعلية

وهذا يبطل ما قيل ان الاضافة في قولنا القدماء وقوع النسبة اولا وقوعها بيانية اي انه وقوع الذي هو النسبة او لا وقوع الذي هو النسبة انتهى فالاضافة في العبارة المفصلة وبحمل ايضا ما قاله بعض الفضلاء من ان القدماء لم يمكنهم ان ينكروا النسبة بين بين بالكلية بل ذكره المتأخر ان لا يجب لاعلى الوجه الذي ذكره المتأخرون فان النسبة بين بين عندهم قد يتصور من حيث انها ارتباط بينهما مع قطع النظر عن كونها ربط ايجاب او ربط سلب وقد يتصور احديهما بخصوصه اعني ربط ايجاب بخصوصه او ربط سلب بخصوصه اي الاتحاد بخصوصه والنسبة بين بين عند القدماء هي النسبة المتصورة في المرتبة الاولى انتهى فانه لا يوافق العبارة المفصلة ايضا فتأمل في هذا المقام فانه من المهم على العزيز العلام

[illegible]

واعترض بانه لا يلزم ان يكون اجزاء ... على ان ... وجوده فلا يلزم من توقف العلم بالوقوع واللاوقوع على ... ان يكون ... [illegible]

[illegible]

نحو قام زيد ولم يقم عمرو فان الحكم فيها بثبوت القيام ولا ثبوته لا بانتفاء القيام
مع الموضوع وبلا اتحاده معه وثانيهما زيد قائم وعمرو ليس بقائم بتكلف
لا بد عنه اليه واعلم انه فسر المصنف الحملية فيما بانها التي يحكم فيها بالثبوت
واللاثبوت لا بالاتحاد واللااتحاد قوله فيكون اجزاء القضية عندهم
ثلثة بالذات وان كانت اربعة بالاعتبار المحكوم عليه والمحكوم به ومتعلق
الاذعان وهو النسبة الثابتة الخبرية وتسمى نسبة حكمية عندهم لكونها متعلق
الحكم بمعنى الاذعان وتسمى حملا ووقوعا في الموجبة ولا وقوعا في السالبة
ولما يتعلق بها التصديق والاذعان يتعلق بها التصور كتعلقه بطرفيها
فيها لكن باعتبار كونها متعلق الاذعان غيرها باعتبار كونها متعلق
التصور ولذا صارت اجزاء القضية عندهم ثلثة بالذات واربعة
بالاعتبار قوله وهو الحق عند المحققين بشهادة الوجدان على ان
النسبة الحاصلة بعينها النسبة الحاصلة في الاذعان بعد زوال الشك
لبداهة ان الحاصل عند الشك هي الوقوع واللاوقوع والاذعان انما
يتعلق باحدهما لا بغيرهما فالمصدق بها هو عين المتصورة قبل هذا هو
المستفاد من كلام الشريف المحقق واعلم ان حاصل الاستدلال للمتاخرين
على مذهبهم على ما اشير اليه في بحث الرابطة هو ان النسبة مع طرفيها
مدركة في صورة الشك بداهة وان حصول الاذعان بعد الشك
بطريق انضمام الادراكات الثلثة الموجودة عند الشك لا بطريق زوال
ادراك مدركة الاذعان وحصول الاذعان بدله بشهادة الوجدان ايضا
فلا بد من مدرك اخر غير المدركات الثلثة عند الشك والا لتحقق العلم الاذعاني
بدون المعلوم وهو محال واورد عليهم شارح من طرف القدماء بانا لا نسلم
ان حصول الاذعان بطريق الانضمام لا بطريق البدلية كيف والمدرك
في صورتي الشك والاذعان شيء واحد وهو الوقوع او اللاوقوع واورد
عليهم المحشي هناك ان ظاهر دليلهم هذا يقتضي ان الشك هو تصور
الطرفين والنسبة بين بين بشرط انتفاء الحكم وارتفاعه بانضمامه الى الشك
التصورات وهذا ليس بصحيح لان حقيقة الشك التردد بين طرفي
النقيض وهما الوقوع واللاوقوع لا مجرد النسبة مع طرفيها فلا يتصور الشك

في

138

في نفسها بل في وقوعها وبه صرح بعضهم ان متعلق الشك بما يتعلق به
التصديق ويكون ارتفاعه بزوال ادراك وحدوث ادراك اخر
بدله فعليهم التعليم وفيه ابحاث بعد انتهى اقول وجود طرفي النقيض
في الذهن في صورة الشك مما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل
فضلا عن الافاضل فلا بد من حمل كلامهم على الوجه الصحيح فمرادهم ان
التصديق لا يتعلق بالضرورة باحد طرفي النسبة اعني الوقوع او اللا
وقوع ما لم يتشخص ذلك الطرف عند العقل بحس او وجدان او دليل
كما حصل في الذهن عند الشك من الوقوع او اللاوقوع صورتان كليتان
لا متشخصتان اعني التصديق صورة مشخصة من احدهما فلا يكون الوقوع
او اللاوقوع المدرك في صورة الشك عين المدرك بالادراك الاذعاني
بل الوجه كما لم يكن عنوان الانسان عين زيد بل الوجه وكما لم يكن العلم بالوجه
علما بذي الوجه في التحقيق كما سبق فكما لم يكن تصور زيد بعنوان الانسان
علما على وجه كلي علما بزيد حقيقة بل بذلك العنوان كذلك لم يكن تصور الوقوع
او اللاوقوع المتشخص المصدق به فلا اشكال في قولهم ان التصور لا يتعلق
بما يتعلق به التصديق وبالعكس ولا يقتضي كلامهم خلو الذهن عن طرفي
النقيض في صورة الشك لانهم ارادوا تصور الوقوع واللاوقوع
على الوجه الكلي في تصور نسبة بين بين لانها تتصور على ثلثة انحاء احدها
تصورها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وقوعها ولا وقوعها
وثانيها من حيث وقوعها الكلي وثالثها من حيث لا وقوعها الكلي فعلى
هذا انقلب الاعتراض على طرفي القدماء بانهم ان ارادوا ان الوجدان
الصادق يشهد بان المدرك في صورة التصديق هو عين المدرك
في صورة الشك بحيث لا يختلفان بالكلية والجزئية فذلك ظاهر المنع
لما قدمنا وان ارادوا ان ذاتهما واحد وان اختلفا بالكلية والجزئية
والابهام والتعين فمسلم لكن بهذا القدر لا يقدح مذهب المتاخرين
لا يصح الحكم بان التصور والتصديق يختلفان حقيقة بشيء واحد بعينه
لجواز ان يتعلق التصديق بذاته والتصور بوجهه لا بذاته بناء على ما هو
التحقيق والقدماء ايضا يجوزون ذلك فلا يندفع الاعتراض بعدوى على مذهبهم

المراد من التشخص ههنا نوع التنبه والتعين كما هو
مقتضى حدوث علم اخر بتلك الاطراف بحيث ينقطع
الطرف الاخر ويكون مرجوحا فان المراد من التشخص مطلق العلم
يستلزم التنبه بالطرف جزئيا حقيقيا غير قابل
وذلك [illegible] على انه اذا [illegible]
لا يتشخص نسبة القيام الى زيد [illegible]
لان تلك النسبة مع كونها [illegible] عند العقل [illegible]
[illegible] كثيرة عند [illegible]
[illegible] مستقبل [illegible] من الاحتمالات [illegible]
عن الكل [illegible] فيكون كلية لا جزئية حقيقية تامل منه

ومن ههنا علم انه يمكن حمل النزاع [illegible]
بحسب التعلق [illegible] على النزاع اللفظي وان
في ان الاجزاء ثلثة او اربعة
ثم يمكن حمل النزاع بينهما
على اللفظي تامل

وهو ان جميع المفهومات التصورية منحصرة والاقدام في انها موجودة
في نفس الامر كما سيصرح به الشارح وقد بسط في حاشية التجريد
واشار اليه الامام الرازي على ما في المواقف حيث في حاشية التجريد
واشار اليه الامام الرازي على ما في المواقف حيث قال جميع ما نتصوره
فله وجود غائب عنا اما قائمة بذواتها كما يزعمه افلاطون جميع ما نتصوره
او مرتسمة في العقل الفعال كما يقول به جمهور الحكماء فلو تعلق التصور
بما يتعلق به التصديق لزم تحقق كل نسبة مصدق بها في نفس الامر
فيلزم ان يكون جميع القضايا ولو مثل قضية صادقة وذلك ضروري البطلان
اولا يندفع ذلك الا بان التصور من تلك النسب وجوهها الكلية
والمصدق بها ذواتها ولا بأس في تحقق الوجه الكلي الواقع في ضمن
الوجود الذهني مع امتناع فرده في الخارج فانظر في هذا المقام فانه
من مزالق الاقدام قوله فنقل العدول عن تلك العبارة الدالة الخ
اقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت من انها انما تدل على توقف الحكم
على ملاحظة النسبتين لا على كونها جزئيتين من القضية والاشارة
بالعدول عنها الى وحدة النسبة انما يحصل بالثاني بالاول واما
ثانيا فلان عبارة المص لا تدل على وحدة النسبة لكونها معرفة
بلام التعريف وانما يدل عليها لو كانت منكرة وذلك لما قالوا ان
اللام انما تدخل على اسماء الاجناس بعد تجردها عن معنى الوحدة
والتوابع فوا المحدودات بلام الجنس الواحد والمتعدد من افرادها
فالاولى ان يقول ان العبارة مشيرة الى نسبة واحدة بناء على ان
صيغة المفرد لا تخلو عن الاشارة الى الوحدة وان لم تدل عليها
ولك ان تحمل قوله فلا نقض على الاشارة الى هذا افاده الشارح سواء
لم يكن ادراكا للنسبة اصلا اي للنسبة التامة الخبرية ولا للنسبة
التقييدية او الانشائية واشار الى ان في كلام المص في جانب التصديق
قيدين احدهما قيد النسبة والاخر قيد الاذعان بناء على ان ما دام
كان ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان فباعتبار شرط النفي
ههنا على كل قيد يحصل قسم للتصور فالقسم المستفاد من شرط على قيد

النسبة هو

بوجه نسبة اليه
ان قوله الاعيان وقد عبر بوجه
[illegible] نفس الامر كما هو كلي جميع
المحشي من ان نفس [illegible] التصورية واقعة لا
المفهومات [illegible] نفس الامر المفروض
نفس الامر اعم من [illegible] فلا حاجة الى
فلا يلزم صدق كل قضية [illegible]
الى هذا الجواب يمكن دفع ذلك بما
نقلناه عن الامام في الاصل

النسبة هو الادراك الغير المتعلق بشيء من النسب والمستفاد
من شرط على قيد الاذعان هو الادراك المتعلق المتعلق بشيء
من النسب فما لا يليق بهذا المختصر حذفها وحاصل الدفع انه اطنابه
لفائدة هي الاشارة الى قسمي التصور وكذلك ان تجعل الفائدة هي
الاشارة الى تحقيق امرين ذكرهما المحشي انفا ثم انه حمل النسبة
في كلام المص على مطلق النسبة لا على النسبة التامة الخبرية التي
لا يتعلق الاذعان الا بها بشهادة انه جعل القسم الثاني
قسمين احدهما الادراك المتعلق بالنسبة الغير القابلة للاذعان
وثانيهما الادراك المتعلق بالنسبة القابلة له بدون الاذعان
بالفعل وتقسيم القسم الثاني اليهما انما يصح على تقدير تعميم النسبة
لا على تقدير تخصيصها بالتامة الخبرية بل يجب ح تقسيم القسم الاول
الى الادراك المتعلق بغير النسبة والى الادراك المتعلق بالنسبة
الغير التامة الخبرية من التقييدية ولعل ذلك الحمل لانه لا داعي الى
تخصيصها وصرفها عن ظاهرها اذ لا بأس في ان يقال ان كان اذعانا
لجنس النسبة وان تعلقه بها في ضمن بعض انواعها ثم ان النسب
الانفعال الى غير فواعلها من المتعلقات ونسب المصادر والمعطوفة
وجميع انواع نسبة الفعل الى فواعلها وسائر معمولاتها كلها
غير قابلة للاذعان لعدم كونها تامة خبرية واما ما ذكره بعض اهل
النظر من ان المنع قد يتوجه الى قيود الكلام كمنع علم زيد في قولنا جاءني
زيد العالم فهو ليس لاجل ان التركيبات التقييدية قابلة للمطابقة و
اللامطابقة والتصديق والتكذيب بل لاجل انها قد تتضمن النسبة
الخبرية بواسطة خصوص المادة فيكون الحكم بالمجيء في المثال المذكور ايضا
يتوقف صدقه على وجود الموضوع المقيد بقيد العلم وكذا الانشائية
طلبية كانت او غيرها فانها ليست تامة خبرية مشتملة على حكاية امر في الواقع
بل هي في نفس الامر عبارة عن ايجاد شيء في الحال كايجاد البيع في
قولهم بعت وكايجاد اظهار التمني في قول امرأة عمران وكايجاد
الطلب والتمني والاستفهام في قولك اضرب وما اضربه لا حكاية

على سبيل الاذعان قيد مع ان الاذعان
لا يتعلق الا بالنسبة
صح

امر وقع في الماضي او يقع في الحال او الاستقبال وافادته طلب التمني
وان نفيت تلك الحكاية في المواقع صح كما في قوله عم تعلموا
الفرايض وعلموها الناس فانها نصف العلم حيث اريد تعليل
ما تعلق الامر بتعلم من لبا قتها بهذا تفصيل ما نقل عنه في الحكاية
بقي ان للتقسيم الثالث الذي قسمه الى قسمين قسما ثالثا وهو الادراك
المتعلق بالنسبة القابلة للاذعان وحصل الاذعان بها بالفعل
لكن لم تؤخذ تلك النسبة في الكلام على وجه الاذعان كتصور طرفي
الشرطية في قولنا ان كان الاربعة زوجا فردا **قوله** اراد بيان
حاصل المعنى الخ تلخيص كلامه ان الاقسام جاء في اللغة بمعنى مطلق
التقسيم كما في الاساس حيث قال قسم الشيء واقتسمه بمعنى
وجاء بمعنى التقسيم المقارن لاخذ القسم ~~كل قسم الشيء~~ من المقسوم
كالقاسم والاوجه حمله على الاول ههنا بان يقال المراد انهما يقسمان
الضرورة والاكتساب بان يكونا قيدين للضرورة والاكتساب اي ضروري
التصور وضروري التصديق ومكتسب التصور ومكتسب التصديق
لان الكلام على هذا يكون عبارة عن تقسيم كل من الضروري
والكسب الى القسمين مع ان الغرض المهم ههنا تقسيم كل من التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب فلا بد من حمله على المعنى الثاني
المحصل لهذا الغرض والشارح حمله عليه لكنه لم يفسره بمنطوقه
بل بحاصله ولازمه اوما لان الاقسام بمعنى التقسيم المقارن لاخذ
منطوقه انهما يقسمان الضرورة بينهما وجزءه ان ياخذ كل منهما قسما
من كل من الضرورة والاكتساب بناء على ان قيد الاخذ خارج لازم لذلك
المعنى وفي قوله ياخذ من كل واحد منهما تعريض لبعض الشراح بان الاولى ان
ياخذ كل منهما ايضا ليكون اشارة الى ان عطف الاكتساب على الضرورة
بعد الربط ليندفع به توهم ان يقتسما لمجموع الضرورة والاكتساب بان
يأخذ احدهما الضرورة والاخر الاكتساب توهما مبنيا على توهم ان العطف
العطف قبل الربط ولا بد في مقام التفسير ان يدفع امثال هذه الاوهام **قوله** وليس المراد الخ ابطال لما توهمه بعضهم من ان تفسير الشارح

بالمنطوق

بالمنطوق بناء على حمل صيغة الافتعال في الاقتسام على معنى الاتخاذ بمعنى
اخذ القسم كما في الاختباز بمعنى اخذ الخبز ووقع لما اورده الفاضل
العصام على الشارح بناء على توهم هذا الحمل حيث قال وقيل معنى يقتسمان
ياخذ كل منهما قسما من الضرورة والكسب انتهى التوجيه لوث عدة
اللغة ان كان الافتعال يجيء للاتخاذ انتهى وفيه تعريض لذلك الفاضل
بانه عدم مس عدة اللغة ينبغي ان يجعل دليلا على كون تفسير الشارح
الشارح بالحاصل المنطوق في عدم صحة ذلك التفسير اذ لا بد من توجيه
كلام العاقل بقدر الامكان فما ظنك بالشارح المحقق **قوله** في اللغة
لان عده في الاقسام ولا بد من مس عدتها في كل مادة لان مجيء صيغ
الافعال للاتخاذ وامثاله سماعي لا قياسي ولذا قال في الحاشية انه لم يسمع
من العرب الاقسام بمعنى اخذ القسم والاختباز بمعنى اخذ الخبز وانما
سمع ان الافتعال يجيء للاتخاذ انتهى في توجيه بعضهم من انه لا حاجة الى
تفسير الشارح على التفسير بالحاصل لمجيء الافتعال للاتخاذ كما في قولهم
اشتوى اللحم اي اخذه شواء والنقف والطبخ اي اخذه طبيخا النقف فقف
نظر اما اولا فلانه ان اراد ان مجيئه للاتخاذ قياسي فظاهر الفساد وان
اراد ان صيغة الافتعال في مادة الاقسام بخصوصها جاءت في اللغة بمعنى
الاتخاذ فعليه البيان كيف ولم يوجد ذلك واما ثانيا فلو سلمنا مجيئه في هذه
المادة فهو غير صحيح في كلام المصنف لان الافتعال المتعدي بنفسه الى المفعول به
انما يجيء للاتخاذ بمعنى اخذ مفعوله وجعله موصوفا باصله ومنه رجاية لا بمعنى
اخذ قطعة من مفعوله وجعلها موصوفة باصله الا يرى ان قولهم اشتوى
اللحم واطبخه ليس بمعنى جعل بعض ذلك اللحم شواء وطبيخا فلو حمل الافتعال
فلو حمل الافتعال ههنا على الاتخاذ المعتبر عند اهل اللغة كان المعنى ان كلا
منهما ياخذ مطلق الضروري ويجعله قسما لنفسه وكذا ياخذ مطلق المكتسب ويجعله
قسما لنفسه ~~وكذا ياخذ مطلق~~ قسما وهذا المعنى باطل قطعا لان مطلق الضروري
شامل للتصور والتصديق فلو كان للتصور قسما يلزم كون التصديق
قسما من التصور لان قسم القسم قسم وكذا لو كان قسما للتصديق اشتمله
يجري في المكتسب بالجملة لو حمل عليه لكان كل من التصور والتصديق قسما من

لان اهل العربية فسروا الاتخاذ بجعل الفاعل
مفعول الفعل اصله اي اصل ذلك
الفعل او ياخذ اشتقاقه
منه

ونطوق كلام المصنح انهما يقتسمان الضرورة
مثلا قسما لنفسهما لا انهما يقتسمان
بعضها قسما لنفسهما او نحو ذلك
منه

الا خو وذلك ضروري البطلان نعم لو تعدى الاقسام في كلام المص
بالضرورة والاكتساب بكلمة من التبعيضية بان يقال وتقسيمهما من
الضرورة والاكتساب لا يمكن حمل على معنى انهما ياخذان قسما منها
على نحو قولهم يقتبس من نوره او على معنى ياخذ نصيبا من نوره او
علمه وهذا اجلى واوضح وان سوده امثال هذا القائل بظلمات الاوهام .

قوله ولا في الاخبار اذ لم يجئ في اللغة بمعنى اخذ الخبز وانما جاء بمعنى عمل الخبز
لنفسه يقال اختبز الخبز اي خبزه لنفسه على ما في الصحاح والقاموس
واعترض عليه بان المص صرح بمجيء الاتخاذ في مادة الاختبار والمص به
في مقام التمثيل الذي يكفيه مجرد الفرض لا يقتضي مجيئه في اللغة مع ان
عدم مساعدة اللغة يتوجه على المص ايضا واما ثانيا فلم يسلم
ذلك فان المراد المحشي معنى اخذ الخبز لا معنى الاتخاذ المعتبر عند العربية
في مثل قولهم اختبز الدقيق بمعنى جعله خبزا لنفسه وبين المعنيين فرق
واضح اذ لو كان الاختبار يجيء بمعنى اخذ الخبز مطلقا يصح ان يقال اختبزت
من الخباز بمعنى اخذت الخبز منه ولم يساعده اللغة لا يقال مراد القائل
ايضا من اخذ الخبز هو الاتخاذ المعتبر عند العربية لانا نقول فعلى هذا
لا يصح ان يكون قوله كالاختبار نظيرا لما اراده من الاقسام لانه لم يرد
من اقسامهما كلا من الضرورة والاكتساب ان يجعلا كلا من مطلق
الضروري ومطلق الكسبي قسما لنفسهما لما عرفت ان ارادة ذلك
المعنى فاسد مستلزم لكون كل من التصور والتصديق قسما للاخر بل اراد بها
ياخذان قسما من اقسام كل من الضروري والكسبي فلا يكون هذا القول
بنظر الا اذا اريد به معنى الاتخاذ المعتبر عندهم بل اذا اريد به ياخذ الخبز كما
لا يخفى قوله يحتمل ان يكونا ضرورة التصور الخ توجيه بعضهم من ان
الشارح انما لم يلتفت الى هذا الاحتمال لعدم صحته بناء على ان الاكتساب
بالنظر صفة الشخص الكاسب لا صفة العلم المكتسب فلا يمكن اخذ التصور
التصديق قسما منه لامتناع اتصاف الشيء بصفة غيره بخلاف الضرورة
والاكتساب فتوهم فاسد لان الاكتساب بالنظر انما لا يكون صفة
للعلم المكتسب اذا حمل على المصدر المبني للفاعل واما اذا حمل على المبني

للمفعول

للمفعول بمعنى لكون مكتسبا على نحو ما في المص في شرح التلخيص من ان التعقيد
بمعنى كون الكلام معقدا على ان يكون من المصدر المبني للمفعول فلا شك
في كونه وصفا قائما بالعلم المكتسب نعم يتجه على المحشي ان كون الاكتساب
ح بالمعنى الظاهر انما يصح على القول بان المصادر مشتركة بين المعنى المصدري
وبين والهيئة الحاصلة للمفعول بسببه لا على القول بانها حقيقة في الاول
مجاز في الثاني كما حققه بعض المحققين لان حمل الاكتساب على معنى المكتسب
كما نعقده الشارح مجاز ايضا من قبيل ذكر الشرط وارادة المشروط
كما حققه المولى خسرو في المرآة وليس احد المجازين اظهر من الاخر اللهم
الا ان يقال استعمال المصدر في الحاصل بالمصدر شائع كثير وانه اظن بعضهم
انه حقيقة فيه ايضا بخلاف استعماله في المفعول فهو اظهر منه وان كان مجازا زين
ومراده انه ظاهر بالنسبة الى الحمل على المعنى المفعول لا انه ظاهر من لفظ
الاكتساب في نفسه على ان مجرد كون الضرورة بمعناها الظاهر الحقيقي كاف
لكلا اللفظين اعني الضرورة والاكتساب عن ظاهرهما ومن البين ان الا
صرفهما احتمال الذي يكفيه صرف احدهما اظهر مما يحتاج الى صرفهما ولعل لما
شارة اليه فصل التقسيمين المأخوذين من الاكتساب بقوله وكذا الكلام الخ
قوله ويحتمل ان يكونا ضروري التصور الخ اي الحصتين من مفهوم الضروري
العارضتين لها فيكون اضافة الضروري الى كل من التصور والتصديق لامية
ويمكن ان يراد بمجموع العارض والمعروض اعني الضروري من جنس التصور
والتصديق على ان يكون الاضافة بيانية اذ الحاصل كلا من الحصتين العارضتين
قسم من الضروري كذلك مجموع العارض والمعروض قسم منه كما انه قسم
من التصور التصديق والظاهر من سوق كلامه هو الاول فان الظاهر منه ان
التصور ياخذ حصة من عارض الضروري فيصير مجموع العارض والمعروض قسما
من التصور وكذا التصديق كما لا يخفى قوله اعلى التصديق التصديق من جنس
المقصود الذي هو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسمين الضروري
والكسبي وذلك لانه اريد من كلام المص اولا وجود قسمين من الضرورة فيهما
معها مجازا مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم والسببية بناء على ان الاقسام
شخصين نشاب فيهما بسبب يستلزم وجود قسم منه مع كل منهما وما الشغر و

فما قصده من ترجيح الاحتمال الاول
على الاحتمال الثاني صرف صح

مكية بعلاقة المشابهة حيث شبه التصور والتصديق الشخصيين المنقسمين
شيئا بينهما في وجود قسم من الشيء المقسوم معهما واثبت لهما على سبيل
التخييل او الاستعارة حيث شبه حال التصور والتصديق مع الضرورة والاكتساب
بحال الشخصين المذكورين ثم جعل وجود قسمين منها مع كل منهما كناية عن
انقسام كل منهما الى قسمين يسمى الضروري والكسبي بعلاقة اللزوم و
الى هذه العلاقة اشار المحشي بقوله اذ لا شك ان التصور اذا اخذ او
وذلك لان الضرورة والاكتساب وصفان متقابلان لا يجتمعان في شيء
واحد باعتبار واحد فاذا اتصف بهما جنس التصور لا بد وان تحقق مثلا
كما يشعر به صيغة المضارع في كلام المص فلا يمكن اتصاف ذلك الجنس
بهما باعتبار تحققه في ضمن فرد آخر وبهذا الاعتبار يلزمه انقسامه الى
الضروري والكسبي لا يقال ذلك اللزوم مسلم فيما اذا اخذ التصور الشخصي صح
مقتضيا من الضروري والكسب المحمولين عليه ضرورة انهما لا ينضمان
اليه الا وصفين له لكنه غير مسلم فيما اذا اخذ قسمين من الضرورة والا
كتساب مختلفين مطلقا انقسام الاخذ لا نقسم كل من الشخصين
المقتسمين بينهما ذهبا بعد انقسام منهما فضة الى قسمين وهو كما نحن فيه
لانا نقول لزوم انقسام الاخذ بهما بواسطة ان الضرورة والا
كتساب لا يوجدان مع التصور الا حال كونهما وصفين له بخلاف القسمين
المأخوذين من الذهب والفضة فانهما جوهران يتقومان بذاتهما
قوله مصحوبا له اي اخذه ليكون دليلا على قوله لا محالة لا عليه نحو امعوفي
الوجود الخارجي لا يكون مصحوبا له في الخارج والمتبادر من الانقسام المعنى
اللغوي ان يكون القسم المذكور المأخوذ مصحوبا له في الخارج ولا
يتكثر الا الخارج عن هذا الانتفاف فلا يرد عليه ان غاية المتبادر ان يكون
مغايرا له بالماهية وان اتحد في الوجود الخارجي **قوله** الا ان يقال
هذا المعنى انسب اه يعني ان هنا تقسيمين احدهما لغوي هو تقسيم
كل من الضرورة والاكتساب بين التصور والتصديق وثانيهما اصطلاحي
هو تقسيم كل من التصور والتصديق الى قسمين الضروري والكسبي
ومنطوق في كلام المص هو الاول ومقصوده هو الثاني بواسطة الاول

كما

كما قررنا ويحصل هذا المقصود ويحمل على الاحتمالين لكن حمله على الاحتمال الثاني
انسب بالتقسيم الاصطلاحي المقصود ههنا لا لمجرد تحصيل المناسبة
بين التقسيمين في الوجود والحمل بين معنيي الاقسام لان ذلك الحمل موجود
بين كل من الضرورة والاكتساب واقسامه لان ذلك ~~الحمل~~ لتحصيل تلك المناسبة
لا يقتضي العدول عن الاحتمال الاظهر بل لان اخذهما قسما من الضرورة
والاكتساب عبارة ههنا بحسب الظاهر عن انقسام قسمين منهما الى كل من التصور
والتصديق فيه بين له حمل الضرورة والاكتساب على معنى الضروري والكسب
بهما انسب بالتقسيم الاصطلاحي المقصود بهم فيه مناسبة او متخالفة
الى المقسم بحصول انضمام كل قيد قسم لان ذلك الانضمام هنا لا يكون
بطريق اضافة المقسم الى القسمين المأخوذين بان يقال مثلا التصور
المقسم بهما بان يقال التصور مثلا اما تصور ضروري واما تصور مكتسب
توجب ان يكون القسمة اي المأخوذان منهما محمولين على المقسم وذلك
ان نقول مراده انه انسب بالتقسيم الاصطلاحي المقصود المشهور
ههنا وهو قولهم التصور اما تصور ضروري واما تصور مكتسب لانه مشتمل
على قيدين محمولين على المقسم وعلى كل من القسمين بين ظهر ان لا وجه لقوله
ضرورة ان الحمل معتبر اه اذ لم يكن الانسبية لاجل ذلك بل لاجل ان القيد
المنضم الى المقسم ههنا لا يكون الا قيدا محمولا عليه اللهم الا ان يكون من
قبيل وضع قيد المقسم في موضع القسم فقد عبر بما عبر وايضا يتجه عليه ان
مجرد الانسبية لا يكون صارفا عن حقيقة الضرورة واعلم ان تقرير
السؤال بالاولوية بان يقال ان تقسيم ارتكاب حمل الكلام على مذهب
خلاف الاحتمال الاظهر وكل حمل كذا فتركه اولى وهذا الجواب من
المحشي بمنع الكبرى والتوجيه الآتي من القائل بمنع الصغرى كما تعرف
قوله واما ما قيل في توجيه كلامه اي بحيث يندفع عنه السؤال بالاولوية
كما سبق اولا واي بصرف التقسيم عن ظاهره الذي هو كونه تقسيم التقسيم
الضرورة ما عداه ومنع ذلك السؤال بحاصل كلام القائل انا لا نسلم ان
تقسيم ارتكاب حمل الكلام المص على خلاف الاحتمال الاظهر وانما يكون
كذلك لو كان تقسيم النفس للضرورة وهو ممنوع لجواز ان يكون تقسيما

للقسمين المأخوذين منها فهو منع للصغرى المذكورة على ما قدمنا قوله
فليس تحتس ابطال المستند المذكور وحاصله انه لا يجوز ان يكون تفسيرا للقسمين
المذكورين المأخوذ من الضرورة بمعناها الظاهر لانها اما عبارة
عن ضرورة التصور او ضرورة التصديق على ان يكون كلمة من تبعيضية
واما عبارة عن التصور الضروري والتصديق الضروري على ان يكون
من ابتدائية الى القسمين المأخوذين من جهتها اي بسبب الاتصاف بها ضرورة
ان التصور مثلا اذا اتصف بوصف الضروري يحصل له من جهة ذلك
الاتصاف قسم هو التصور الضروري ويكون مفهوم التصور اخذا له
من ذلك الوصف تشبيها للسبب بالمأخذ في المبدائية او يكون اخذا له
من مأخذ اخر هو مفهوم الضروري بسبب ذلك الوصف فان التصور
الضروري بسبب كما انه قسم من مطلق التصور كذلك هو قسم
من مطلق الضروري بسبب اتصافه بوصف الضرورة وكذا الكلام في القسم
الحاصل للتصديق من جهة وصف الضرورة فانه مأخذه من سبب حصول
له او مأخذه بذلك السبب من مأخذ اخر هو مطلق الضرورة وعلى التقديرين
لا يصح ان يكون الضروري تفسيرا لهما اما على تقدير كونها عبارة
عن الضرورتين فلان الضروري مباين لوصف الضرورة بحسب الحمل
لا يجوز تفسير احد المتباينين بالاخر واما على تقدير كونها عبارة عن
التصور والتصديق الضروريين فلان مطلق الضروري اعم مطلقا
من كل منهما فلا يكون تفسيرا لواحد من هذين القسمين او الكل
منهما بخصوصه نعم يمكن ان القسم اخص من المقسم بل اعم من وجه وهو باطل
اذ يجب ان يكون قسم الشيء اخص منه مطلقا لا يقال الشق الثاني من التر
ديد فاسد اذ ليس كلام المحشي مشتملا على كلمة من فعلى تقدير ابقاء الضرورة
على معناها الظاهر يكون كلامه نصا في الشق الاول ولا يحتمل الثاني
وان احتمله كلام الشارح والقائل لانا نقول انما تنبه بذلك لئلا
يفسر الشارح بالمنطوق وقد سبق انه اي حاصل لا باس بحث رح في
ان يقول اي بأخذ كل منهما قسما من جهة الضرورة كما لا يخفى وبهذا
البيان اندفع عنه ابحاث الاول ان التصور الضروري مثلا انما يكون قسما
مأخوذا من الضرو

مأخوذا من الضرورة بعد صرفها الى معنى الضروري فيدفع القائل
فيما حرر عنه من انه ليس تفسيرا لنفس الضرورة وصرفا عن الاحتمال الاظهر
فالصواب الاقتصار على الشق الاول الثاني ان المأخذ يقتضي مأخذا
اخر اذ لا يتصور اخذ شيء من شيء اخر مع ان التصور الضروري مثلا انما
قسم للتصور الاخذ لا قسم لشيء اخر فالواجب عليه ان يعرض عنها ويتعلق با
ثالثها انقاض المحشي من عارض الضروري بان يقول في الشق
الثاني او ضروري التصور وضروري التصديق بناء على ان كلا منهما بسبب
اتصافه بالضرورة يحصل له حصة من مفهوم الضروري العارض له وهو
ظاهر الثالث ان ليس مراد القائل انه تفسير لاحد القسمين بخصوصه
ليلزم كون القسم اعم من المقسم بل مراده انه تفسير لكلا القسمين
المأخوذين من جهة الضرورة معا الا ترى ان القسم المفرد المذكور
في الشرح ما اخذه كل من التصور والتصديق لا ما اخذه احدهما فكلام
القائل اشارة اليه حيث جعل الضروري تفسيرا للقسمين مع ان الم
لا يصح ان يكون تفسيرا للشيء وحاصله انه فاعله ان ذلك المحذور انما يلزم
بكونه تفسيرا لاحدهما بخصوصه كذلك هو لازم بكونه تفسيرا للكل منهما
بخصوصه نعم يتوجه عليه بحث ان الاول انه يجوز ان يكون تفسيرا للكل
منهما بعمومه لا بخصوصه وانما لا يجوز ذلك لو وجب ان يكون التفسير
مساويا للمفسر وتعريفا حقيقيا له وهو ممنوع كيف والتفاسير من
قبيل التعريفات اللفظية ويجوز بالاعم والاخص فلا باس في كونه
تفسير الكل منها بامر يعمها وهو مراد القائل فلا حاجة الى جوابه
الثاني ان ما ذكر في الثالث لا وجه له لاعراضه عن احتمال المحشي هنا
وما قيل اشار رحمه الله ههنا الى ان اضافة الضروري الى التصور والتصديق
فيما سبق بيانية فليس بشيء اذ الظاهر ان يكون الاضافة هناك
لامية كما عرفت ولو سلم فلا يدفع ما قلنا لان كلام القائل على تقديره
من الابتدائية يحتمل الاحتمال المحشي البتة بل هو الاظهر كما ذكره فلا بد
من التعرض به وابطاله ولا مخلص الا بان يقال بطلان ذلك الاحتمال
ايضا يظهر من بطلان الشق الثاني ضرورة ان مطلق الضروري اعم

مطلقا من كل من الحصين ايضا فالاعراض عنه للمقابلة ولم يجعله
للتمهيد الجواب الاتي لان ذلك الجواب لا يصح على اختيار احتمال الحصين
لان ضروري التصور مثلا على الاضافة اللامية لا يكون قسما للتصور بل مطلق
الضروري لا يكون فيه تقسيم الشيء بل للتصور المنقسم الى قسمي التصديق
المنقسم الى قسميه فان قبيل التصور اما ضروري او مكتسب مثلا فان
ذلك من قبيل وضع قيد المقسم في موضع القسم مسامحة اذ المراد اما تصور
ضروري او تصور مكتسب لئلا يلزم كون القسم اعم من المقسم كما عرف
قوله والاقرب بحسب المعنى لم يرد حمل الانقسام على مطاوع التقسيم كما لا
نقسام اذ لم يساعده اللغة ايضا في الانقسام اذ لم يجئ قسمته فانقسم
بل جاء فانقسم بل مراده حمله عليه ابتداء بطريق المجاز المرسل من اطلاق
اسم السبب على المسبب ولما لم يتضح هذا التوجيه في افادة المقصود
الاصلي صريحا وهو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسميه الضروري
والكسبي الا بارتكاب كناية بعد ارتكاب التجوز كان اقرب من توجيه
الشارح المحتاج اليها كما عرفت فلا يرد عليه انه اراد به حمل الانقسام حقيقة
فلم يساعده اللغة وان اراد المجاز فكذا التوجيه الشارح من غير فرق ضرورة
ان قصده معنى انقسامهما مجازا ايضا واعلم ان في الانقسام هنا احتمالات
احدها حمله على التقسيم المقارن للاخذ اختاره الشارح وثانيها حمله
على مطلق التقسيم على ان يكون الفعل معروفا على ما في الاساس من قسم
الشيء فانقسم بمعنى وقد عرفت انه يفيد انقسام الضروري والمكتسب
لا ما هو المقصود من انقسام التصور والتصديق كما ذكره الفاضل
العصام وفيه ان ذلك المقام يستلزم المقصود الاصلي فيجوز ان يكون
كناية عنه وثالثها حمله على مطلق التقسيم على ان يكون ~~كناية عنه~~ الفعل
مجهولا كما اختاره ذلك الفاضل ههنا ورابعها ما اختاره المحشي
من حمله على معنى الانقسام وعلى الاخيرين لا بد من حمل الضرورة والاكتساب
على معنى الضروري والكسبي اعني الحذف والايصال مع كون ذلك الحذف
والايصال سماعيا فيقوى ما اختاره الشارح من تكلف في اللفظ هو التجوز
في الانقسام وتكلف في المعنى هو الاحتياج الى الكناية بعد التجوز في الانقسام

والاجل ان الكناية بتوسط الانتقال منها الى المعنى
الاول الى المعنى ...
... على التقييد ...
الانتقال ...
كما ذكرنا ...

ولذا

ولذا قيل فيما اختاره الفاضل تكلفان في اللفظ التجوز في الضرورة والاكتساب
والحذف والايصال وتكلف في المعنى ايضا لان تفسيرهما كناية عن
انقسامهما لان اثبات الاحتياج الى المنطق يتوقف على هذا الا
نقسام لا على التقسيم كيف ويتعلق قول المص بالضرورة بالانقسام
انما هو باعتبار معنى الانقسام وفيما اختاره لا تكلف من جهة المعنى
اصلا واما التكلف فيه في اللفظ من ثلثة التجوز في الانقسام وفي
اللفظ الضرورة والاكتساب والاحتياج الى الحذف والايصال فيحتمل
ان يكون مراده التعريض على الشارح بان رعاية جانب المعنى اولى
ويحتمل ان يكون تعريضا لكليهما والفاضل معا بان الاحرى من بين الاحتمالات
الممكنة ههنا هو ان يحمل على معنى الانقسام ولك ان تقول مراده هو ما اختاره
الفاضل وانكر ما اختاره الشارح هو اولى من الحمل لان سماعية
الحذف والايصال في مفعول الانقسام والكناية ابلغ من التصريح قوله
هذا القيد غير محتاج اليه اه مجيبه ان الاكتساب في اصطلاح اهل
المعقول منقول الى تحصيل العلم بالنظر ويجب ان يكون التخاطب في كل
فن باصطلاح ذلك الفن حتى لو حمل الاكتساب ههنا على المعنى اللغوي
لكان مجازا محتاجا الى القرينة فذكر النظر بعد الاكتساب مستغنى عنه
قوله فذكره تصريحا بما علم اه يعني ان ذكر تعريف النظر مما لا بد منه في اثبات
الاحتياج الى المنطق لكنه قصد ذكره بالتمهيد اولا لان ذكره بدون التمهيد
لكان كالانتقال الى الكلام آخر من غير مناسبة ولم يستحسنه المتأخرون وايضا
التعريف بعد التمهيد تفسير بعد الابهام وهو اوقع اه في النفس
ولا يحصل ذلك التمهيد بمجرد ذكره في ضمن الاكتساب اذ ربما لا يلتفت
الى المدلولات التضمنية والالتزامية بخلاف ما اذا ذكر صريحا لا سيما
اذا كان فيه عدول عن الظاهر لاحد الوجهين احدهما قصد التصريح
بما علم ضمنا لغرض التمهيد وثانيهما حمل الاكتساب على المعنى اللغوي لذلك
الغرض ايضا لان الشارح اذا وقف على هذا التصريح بما علم
ضمنا او ان هذا الحمل صرف اللفظ عن حقيقته وكل منهما عدول عن
الظاهر ... وهذا الحمل ~~... عن~~ الى ان ذكر النظر ههنا امر

يستلزم فرباً يتطلب صاحبه ابذلك يحصل التمهيد بخلاف ما اذا لم يذكر صريحا
وبالجملة انه قصد التمهيد المتوقف على ذكره الصريح ثانيا واحتمال
في ذلك انه لم يعرض التمهيد فتوسل اليه باحد الطريقين من التصريح
بما علم ضمنا والحمل مفعولا او حالا عطف على تصريحا وهما علتان لذكره صريحا
وعرض التمهيد علة للذكر الصريح المعلل بما تكرر اللام في تصريحا تحصيلا
وفي حالا حصوليا فلا اشكال لا تنافر كما وهم وبهذا البيان ظهر انه
لا يحصل التمهيد المذكور بان يقال والنظر ما هو ملاحظة المعقولات
على ان يعود الضمير الى النظر المذكور في ضمن النظري على ان النظر ما
واثباته معقولات في حكم الاعلام فارجاع الضمير الى جزئه كارجاعه
الى عين عمرو من قوله او حملا للاكتساب على المعنى اللغوي وهو مطلق التحصيل
اي لا مقيد بقيد النظر كما في المعنى الاصطلاحي فالاطلاق بهذا المعنى
لا ينافي تقييده بقيد اخر فلا يرد ان ائمة التفسير صرحوا في تفسير قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت بان الكسب مطلق التحصيل
والاكتساب هو التحصيل باعتمال واهتمام الذي فرع على النفس بها
نعم فيما يضرها من السيئات والمعاصي لا فيما ينفعها من الطاعات كما ليس
فيها ههنا بحثان الاول ان قيد النظر على تقدير التصريح بما علم ضمنا
انما يتعلق بالاكتساب على تجريده منه فيؤول الى مطلق التحصيل فلا
تقابل بين شقي الترديد الا ان يتعلق به بطريق التوكيد او يلتزم التقابل بل
بينهما بان مطلق التحصيل اريد في صورة التجريد بواسطة الوضع الاصطلاحي ح
وفي صورة الحمل بواسطة الوضع اللغوي الثاني لا بد من حمله على المعنى
اللغوي او على تقدير المعنى الاصطلاحي يكون جامدا اكثر المنقولات
فلا يصح تعلق الظرف الذي لم يجعل النص الظرف في قول صاحب
التلخيص الفصاحة في المفرد ظرفا لغوا بل مستقرا والجواب انك
ان بعض المنقولات الى المعاني المصدرية بعد ونه النقل اليه معمولات بعد
بواسطة حروف الجر ونحوها ويتصرفون فيه بالاشتقاق كما في
قولهم صليت اربعا في المسجد والاكتساب والمكتسب من هذا القبيل
بل الحق والتصحيح ان يقال هو افصح منه فليس احتياج المعمول الى الظرف

فيه تعريض بفاضل العصام حيث جعل عبارة عن الطلب اذ الطلب من اسباب الاكتساب لا نفسه

المستقر لغوا

المستقر لجميع وجود الفصاحة والا لما ذكره بعض الافاضل حاكيا عن
انها بمعنى ما يطلق عليه الفصاحة ههنا فلا وجه لملاحظة كونها بمعنى
الخلوص قبل اضافتها الى المفرد حتى يصح كونه ظرفا لغوا لكونها بمعنى
الخلوص انتهى لانه معترف بصحة الظرف اللغو لو تمحضت للخلوص عن
الامور المذكورة هناك وذلك الخلوص اخص ما يطلق عليه الفصاحة
وصحة كونه ظرفا لغوا للخاص تستلزم صحة كونه ظرفا لغوا للعام وهو ظاهر
بل لاجل ان ظروف اللغو لا تتعلق الا بالنسبة الجزئية التي هي
ثبوت الفصاحة لفاعلها الذي تقوم هي به فلو جعل ظرفا لغوا
لها كان المعنى كون الشيء فصيحا في المفرد فيلزم احد الفسادين
اما عدم قيام الفصاحة المعروفة بالخلوص بالمفرد بل بشيء اخر ويكون
المفرد ظرفا لثبوتها لذلك الشيء كما في قولك الصلاة في المسجد افضل
واما ظرفية المفرد لنفسه ضرورة ان ظرف الوصف ظرف لموصوفه
لان المكان يحيز الاعراض في مكان معين تابعا لتحيز موصوفاتها فيه
فكما ان ظرفية المسجد لثبوت الصلاة للمصلي تستلزم ظرفيته لنفس
المصلي فكذا ظرفية المفرد لثبوت الفصاحة له مستلزمة لظرفيته لنفسه
والكل فاسد بخلاف الظرف المستقر فانه لما كان والاعلى مطلق الثبوت
الاعم من الثبوت في نفسه ومن الثبوت لغيره اعني النسبة الجزئية
بين شيئين كما يقتضيه كونه متعلقه فعلا عاما ثبت مثلا لجميع الاشياء
لم يوجب شيئا من الفسادين وانما اوجب مطلق ثبوت الفصاحة
او وجودها ومن البين انها صفة ثابتة في محلها هو المفرد فلتحقق
مطلق الثبوت في ضمن ثبوتها في محلها لا في ضمن ثبوتها لغيرها
وبالجملة يصح اللغو والمستقر فيما اذا لم يتحد الفاعل مع الظرف
كما في الصلاة في المسجد افضل ولا يصح الا المستقر فيما اذا اتحد كما
في الفصاحة في المفرد والصلاة في زيد احسن منها في عمرو وبهذا
ظهر انه لا يصح جعله ظرفا لغوا للفصاحة ولو تمحضت لمعنى الخلوص
وان قوله بالنظر بهذا يجوز ان يجعل ظرفا مستقرا للاكتساب فيندفع
الايراد بوجه اخر لان فاعل الاكتساب هو الناظر مغاير للنظر الذي

هو الظرف المجرور فاعرف هذا المقام فانك لا تجده الا في صدور الكرام
قوله لكنه غير ملايم للايجاز اي كل من الجوابين غير ملايم له اذ غاية
الاطناب لفائدة التمهيد والايجاز ينافي الاطناب بل المراد
فيه ان الايجاز في كل لفظ من الفاظ الرسالة غير مطلوب لانه غير
ملتزم في القران فضلا عن سائر الكتب بل المط غلبة الايجاز
وندرة الاطناب الا ان يقال غرضه ان هذا الاطناب لفائدة
لا يعتد بها لمثل هذا الاطناب ينافي المطلوب وفيه نظر بعد اذ لو ترك
التصريح بذكر النظر وقيل وهو ملاحظة المعقولات على ان يعود الضمير
للنظر المأخوذ في ما مفهوم الاكتساب لربما يتوهم رجوعه الى نفس الاكتساب
فيؤدي الى النظر ويفوت فائدة التمهيد وتجريد الكلام عن مثل هذا الايهام
مع تحصيل فائدة التمهيد امر معتد به كما لا يخفى قوله والا لانتقض بها اذ
ليس لها تحصيل علم بالنظر فلا يجد ان من غيرها ان بعض التصورات
والتصديقات الى كثيرة لها حاصل لها بطريق النظر اما صاحب القوة
فلان نظرياته الا وسط حدسيات عنده واما المنتهي فلعدم انتقاله من
الشكل الاول البديهي الانتاج الى نتيجة فضلا عن نتيجة غيره والبين
ان صاحب القوة يعلم جميع الاشياء بلا نظر لان كنه الواجب تعالى و
المغيبات غير معلومة له بل مراده ان جميع العلوم الحاصلة له ليست
بطريق النظر وبعد تسليم ان وقوعها في الخارج محل نظر اما صاحب القوة
فلان الاستدلال بالاثار وقع من الانبياء عليهم السلام الا ان يكون
انتقالهم من تلك الاثار ايضا بطريق الحدس بناء على ان الحدس ينافي
الحركة الاولى انما ينافي الحركة الثانية كما سيجي واما المنتهي فلانه لم
يستدل بشيء على شيء لم يكن ملتفتا بالايمان الا ان يصح التقليد في الايمان
لكنه ليس بمذهب الكل ثم انه لو كان لولا قول الشارح في قوله يحصل له
لا يحتج الى اخراج صاحب القوة القدسية لانه يجد في نفسه من غير
نظر ان بعض التصورات والتصديقات حاصل له لا بطريق النظر
وبعضه بدونه والالم يكن جميع علومه بديهية كما لا يخفى وانما احتاج رح
الى هذه الكلية لان الغرض هنا بيان احتياج كل متوسط الى المنطق

والمراد من الاوسط

146

والمراد من هذا الاوسط ما من شأنه ان يمكنه استحصال المجهولات من المعلومات قوله
لعدم التفاوت عن هذا الاوسط اشارة الى ان التحرير يرتب على دفع سؤال
مقدر يمنع الكلية مستندا بصاحب القوة وانت خبير بان التحرير يرتب
على هذا لكونه دفعا لذلك بتحرير الكلام بقرينة ورود السؤال اذ لك
بتوجه الا ان يحمل كلامه على التصحيح المراد او جعل بقرينة ظهور دفع و
لانحصر الدفع والسؤال فيه قوله كما هو المشهور في اثبات نعم يتجه ان النزول
عن هذا انما يستحيل قبل الدفع لا بعده اللهم الا انه يكون تنزلا عن احتمال
الدفع والوجوه لان الدفع اتى لم يدفعه عنه قطعا بل ظنا والاحادية
بل لانه كان المفيدة للظن قوله على نفسه بتسليمها اي تسليم البداهة اشارة
الى منع بداهة الجزئيات الاربع اما سندا تجويز الاستدلال عليها
بتلك الامثلة البديهية بان يقال مثلا بعض التصورات تصور الحرارة
وتصور الحرارة بديهي فبعض التصورات بديهي وكذا الكلام في البواقي
واما سندا بما ذهب اليه الامام من ان جميع التصورات بديهية فيكون
بعضها نظريا غير ثابت في نفسه فضلا عن بداهته وان سلمها اذ الظاهر
ان كلا من الجزئيات الاربع من قبيل قضايا قياساتها معها تامل قوله
لا يستلزم بداهة الانفصال مانعا والقول بان بداهة تلك الجزئيات
بعينها بداهة الانفصال بعينه فاسد لان الموضوع في قولنا التصور منقسم
الى تصور بديهي والبديهي مثلا طبيعة التصور ان كان التقسيم بملاحظة انقسام
الكلي الى جزئياته او مجموع افراد التصور ان كان تقسيم الكل الى اجزائه
~~التصور بملاحظة~~ الاجزاء والموضوع في الجزئية بعض افراد التصور فكيف
يكون الحكم على مفهوم التصور او على مجموع افراده عين الحكم على بعض افراده
واذا تغاير الحكمان فيجوز الاستدلال باحدهما على الاخر الا انه لم من بداهة
مقدمات الدليل بداهة المدعى والا لا استدلال فقد بطل الاستدلال
لذا قال بجواز الاستدلال بها عليها ولقائل ان يقول يمكن دفعه بتجشم
ادعاء ان الانتقال من الجزئيات الاربع الى الانفصال معين وهي
لا تدريجي والنظر المتوقف على الحركة يجب ان يكون تدريجيا فلا يكون
الجزئيات المذكورة دليلا بالنسبة الى الانفصال بين الشانئين اثبات

الاحتياج الى المنطق انما يتوقف على ثبوت نفس تلك الجزئيات لا على
ثبوت الانفكاك بين فلعل مراد المص والشارح من بداهة الانفكاك بين
كذا به هو عين بداهة تلك الجزئيات ولاجل احد الامرين المذكورين
او لكليهما اكتفى القوم باثبات الجزئيات الاربع ولعل هذا اقال
فالاول انما قال فتامل واعلم ان ههنا دعويين احدهما ان كلا من التصور
والتصديق منقسم الى القسمين وادعى الشارح بداهة هذه الدعوى
وحمل قول المص بالضرورة على معنى البداهة وثانيهما ان انقسام كل منهما
اليهما بديهي والشارح لم يدع البداهة في هذه الدعوى ولا يلزم من
كون الشيء بديهيا في نفسه كون الحكم ببداهته بديهيا لجواز كون الشيء
نظريا لا يستلزم كون الحكم بنظريته نظريا وهو ظاهر بل ربما يدعى ان الشارح
ادعى نظرية الدعوى الثانية واستدل عليها بان كل عاقل يجد من نفسه
هذه الجزئيات الاربع وكل من يجدها في نفسه يكون الانفكاك بينها بديهيا
عنده واشار المحشي الى ان منع صغراه مرتين ودفع احدهما بتخصيص
العاقل بالواسطة وابقى الآخر بقوله على تقدير تسليمها والى منع كبراه
ههنا فان قيل انما يرد ما اورده المحشي لو ادعى الشارح الضرورة في دعواه
اي ضرورة الانقسام وذلك غير مسلم وان ادعى الضرورة لا يلزم
ان يكون ضرورية فلعله نشأ من الاشتباه بين الدعويين قوله
فالاولى ان يحمل الضرورة اه يعني وان امكن تعميم معنى البداهة بها
كما ذهب اليه صاحب المواقف بناء على تدقيق لكنه يتوجه عليه الاشكال
ويحتاج الى جواب والحمل على جهة القضية بمعنى الوجوب لا يرد
السؤال ولا يحتاج الى جواب فيكون اولى وفيه بحث اما اولا فلان
الشارح سيصرح بان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد
الانسان ممكن ومع ذلك يمكن ان يكون جميع التصورات والتصديقات
بديهية عند كل احد وهذا الامكان ثابت في جميع الاوقات فلا يكون
الانقسام الى الضروري والنظري ضروريا للتصور والتصديق في جميع اوقات
وجودهما ولا في وقت معين او غير معين ولا بشرط عنوان الموضوع
اعني التصور والتصديق فلا يصح حملها على الضرورة المطلقة ولا على الوقتية

ولا على

ولا على الوصفية والجواب مبني على ما سيجيء من المحشي من ان حصول
تلك القوة لكل فرد غير ممكن بالامكان بحسب نفس الامر لوجود المانع نخ ح
الضرورة وان كان ممكنا بالامكان الذاتي والضرورة التي هي
جهة القضية اعم من الضرورة لذات الموضوع او من الضرورة
لامر خارج فالانقسام ضروري بهذا المعنى لمفهومي التصور والتصديق
المجموع افرادهما ما داما موجودين فيكون القضية بهذا ضرورية
مطلقة على ان الانقسام اليهما دائم لهما والدوام لا يخلو عن الضرورة
في التحقيق واما ثانيا فلان في حملها على معنى البداهة فائدة تجيء في
التحقيق الآتي من الشارح لا في حملها على معنى الوجوب فيكون
تطويلا يجب حفظ هذه الرسالة المهذبة عن امثال هذا والجواب
ان فيه فائدة مهمة هي الاحتياج الى المنطق في جميع الاوقات
انما يتم اذا كان الانقسام الى القسمين واجبا لكل من التصور و
التصديق ما داما موجودين اذ لو امكن انفكاك الانقسام عنهما
في بعض الاوقات بان يكون جميع الافراد بديهية او نظرية لم يثبت
الاحتياج المفسر بالتوقف في جميع الاوقات ومنه يظهر فائدة
الحمل على الضرورة الذاتية لا يقال يمكن استفادة الضرورة الذاتية
من صيغة المضارع الدالة على الدوام في قوله ينقسمان ومن قول الشيخ
مطلقات العلوم ضروريات لانا نقول اما استفادتها من الصيغة
فمعتبرة في المقامات الخطابية لا في البرهانية كهذا المقام واما استفادتها
من قول الشيخ فانما تصح في المسائل وليس الانقسام من المسائل
العلمية وهو ظاهر الا ان يعمم مطلقات العلوم في كلام الشيخ من
المسائل وغيرها وفيه ما فيه لكن الشارح لما حملها على معنى البداهة
احتاج الى استفادة الدوام وان لم يحتج الى استفادة الضرورة
بناء على ان الاحتياج عنده اعم من التوقف المفسر بان لا يمكن وجود
الشيء الا بعد وجود شيء آخر كالمسببات فثبوت الاحتياج الى
المنطق في جميع الاوقات لا يتوقف على ضرورة الانقسام بين
بل يكفيه دوامها وايضا يتجه عليه ان كلام المص وان دل على الدوام الذاتي ت

بل على الضرورة الذاتية لا يدل على ما قصده من كلام المص
من ثبوت احتياج كل احد من الاوساط الى المنطق لان غاية
ما يتبين ان يكون الانقسام الى القسمين دائما لكل نوعي
التصور والتصديق او ضروريا له ما دام ذلك النوع موجودا
ولا يجوز ان يكون دوام ذلك الانقسام لذلك النوع باعتبار
الاشخاص بان يكون جميع علوم شخص واحد من الاوساط وحدها او مع
بعض علوم شخص اخر بديهيا والاخر نظريا او بالعكس فلا يثبت
بهذا القدر احتياج كل احد منهم الى المنطق اللهم الا ان يكون غرض
الشارح من قوله فان كل عاقل الخ بيانا لبداهة الانقسام يعني
مع الاشارة الى توجيه كلام المص بان مراده وبتقسيمنا بالنسبة
الى علوم كل عاقل الضرورة والاكتساب بقرينة ظهور ان الغرض بيان
الاحتياج لكل عاقل الى المنطق ومن الناس من قال الموافق لما ذكره
المص في شرح العقايد ان يحمل الضرورة ههنا على معنى اليقين
وانت خبير بان قيد الضرورة على هذا يكون تطويلا بلا فائدة ههنا لان
دعوى الاحتياج الى المنطق مطلب يقيني فيجب ان يكون دليله برهانا
مركبا من مقدمات يقينية فلا فائدة في التوكيد ههنا بخلاف مطالب
علم العقائد فان بها مطالب ظنية كبحث الامامة والتفضيل كما هو المشهور
فتوكيد الحكم هناك بانه يقيني دفعا لتوهم كونه ظنيا كبعض الاحكام
الظنية المأخوذة في ذلك العلم متضمن لفائدة جيدة فهو موجه هناك
وغير موجه ههنا على ان حمل المص الضرورة هناك على معنى اليقين قرينة
عليه كما يعرفه من يراجع الى شرح العقايد قوله كتصور الحرارة والبرودة
المحسوستين الجزئيتين او الكليتين بوجه ما فانه بديهي وان لم يكن تصورهما
بحقيقتهما بديهيا عند كل عاقل فان حقيقة الحرارة كيفية من شانها
جمع المتشابهات وتفريق المتفارقات والبرودة كيفية
من شانها العكس وقوله من غير نظر قيد للوجدان واشارة الى ان
ليس المراد من وجدان كل عاقل في نفسه انه يجده من غير نظر الى امر
خارج من المفهوم المتصور والقضية المصدق بها اصلا ضرورة

ان من يصدق

ان من يصدق بان كل سبب يجدها مع النظر الى المقدمات المرتبة اي مرة
عنده رفعة والقضايا بقياساتها معها يجدها مع النظر الى تلك
القياسات الخارجة عنها ايضا بل المراد انه يجده من تجرد الامور
الموجودة في نفسه في تلك الحالة بلا احتياج الى ترتيب امور اخر
من معلوماته المخزونة ويحصل له بعض اخر منها كتصور الملك
والجن بانهما اجسام لطيفة مركبة من العناصر غلب النارية
او الهوائية متشكلة باشكال مختلفة قادرة على افعال شاقة الا
ان الاول نوراني والثاني ظلماني هذا على اختلاف بين المتكلمين
واما عند الحكماء فهما النفوس المجردة المفارقة عن الابدان والتصديق
بان العالم حادث بالنظر والاكتساب لان تصورهما يحتاج الى
التعريف الذي قدمناه والتصديق بذلك يحتاج الى الاستدلال
عليه بان العالم متغير وكل متغير حادث وللقائل ان يقول ان اراد
التصور بالكنه فتصور الحرارة والبرودة ايضا يحتاج الى النظر
والتعريف كما قدمناه ايضا وان اراد التصور بوجه ما فتصور الملك
والجن ايضا لا يحتاج الى النظر ضرورة ان كل من يسمع اسم الملك
والجن يحصل في ذهنه صورة منطبقة عليهما وافقها ما يطلق
عليها الملك والجن والجواب انه اراد التصور بوجه ما لكنه اراد
الوجه المساوي للامر المتصور بحيث يميزه عن جميع ما عداه
والتصور بهذا الوجه قبل النظر حاصل للحرارة والبرودة دون الملك
والجن الا يرى ان الصورة الحاصلة من الملك تصدق على الجن
وبالعكس او اراد تصور الحرارة والبرودة بوجه ما وتصور الملك
والجن بكنههما قوله اي اكثر منه سلامة يشير الى ان اضافة التكلف
الى الاستدلال من قبيل اضافة العام الى الخاص كما في قولهم شجر
الاراك ويوم الاحد اي التكلف الذي هو الاستدلال والى
ان كلمة من تفضيلية متعلقة بصيغة افعل التفضيل لا بمادته كما
في قولهم الانسان الاعم من زيد فان قولهم من زيد متعلق بمادته
كما في قولهم العموم لا بالصيغة والا لزم استعمال افعل التفضيل

بمجموع الامرين اعني اللام وكلمة من وهو باطل كما تقرر في النحو ولو
جعل كلمة من ههنا متعلقة بمادة السلامة كما في قولهم هذا اسلم
من كذا لا يحتاج الى تقدير من التفضيلية وهو تكلف فمن جعلها متعلقة
بمادة السلامة على ان يكون اضافة التكلف الى الاستدلال اضافة
لامية وحكم بكونه احتمالا ظاهرا لم يصب فتأمل مع زيادة مقدمات
اي مع المقدمات الزائدة المستغنى عنها لرجوعها الى دعوى البداهة
في المطلوب وتلك المقدمات يرد على بعضها اعتراض وذلك
البعض لزوم الدور او التسلسل وبطلان التسلسل لما ستوقف
من منع اللزوم مستندا بجواز اكتساب التصديق من التصور ومنع
بطلان التسلسل مستندا بجواز قدم النفس فيحتاج الى الجواب
بانه مبني على الشيخ اشناع وذلك الاكتساب على حدوث النفس
من حيث هي نفس بخلاف دعوى البداهة في المطلوب لانه طريق
لا يرد عليه شيء ولا يحتاج الى جواب فهو اكثر سلامة منه والا
ظهر ان مراد الشارح عنوان كلا من الطريقين وان توجه
عليه سؤال وجواب الا ان الدور على دعوى البداهة اقل مما
يرد على طريق الاستدلال واوضح دفعا منه فلذلك كان اسلم
وهو الحق لان الامثلة مثل تصور الحرارة والبرودة والملك الجزئية ح
والجن والتصديق بكون الكل اعظم من جزئه وبحدوث العالم
تشبيهات على الجزئيات الاربع وهي تنبيهات على الاتفاق بان
في النظار وجعلها ادلة احتمال بعيد لا يخفى فتأمل ويستفاد من
هذه العبارة اي يعني ان عبارة الاسلم ينبغي ان يعدل عنها
الى عبارة الصواب لان تلك العبارة يستفاد منها ان تلك الصحة
المستفادة فاسدة بحسب الظاهر وكل عبارة يستفاد منها ذلك
فهي فاسدة بحسب الظاهر فهذه العبارة فاسدة بحسب الظاهر اما الاستفادة
فلما ثبت لديه من ان افعل التفضيل ظاهر في اشتراك المفضل
والمفضل عليه في اصل الفعل الذي هو السلامة ههنا وسلامة كلا
الطريقين عند المص وقت هذا التقسيم توجب صحة سلوك اي كل

منها ان ذلك

منها ان ذلك الوقت واما الاستفادة المستفاد وفلان المطلوب
اعني الاتفاق بين اما ان يكون بديهيا عند المص وح لم يحتج الاستدلال
عليه بحسب الظاهر واما نظريا كان نظريا لم يصح دعوى بداهته
ح بحسب الظاهر ينتج من الاقترانين الشرطي منفصلة حقيقية هي
ان المطلوب اما ان لا يصح الاستدلال المص عليه وقت التقسيم بحسب
الظاهر واما ان لا يصح دعوى بداهته ح بحسب الظاهر وانما قيد
الشرطيتين بقوله الظاهر اذ يرد عليهما انه يجوز ان يكون بديهيا عنده
ويستدل عليه لكونه نظريا عند غيره ويجوز ان يكون نظريا عنده ويحكم ببداهته
لكونه بديهيا عند غيره كما اشار اليه في الحاشية لكن كل منهما خلاف الظاهر
اذ الظاهر ان الشخص انما يسلك الى احد الطريقين بالنظر الى حال
نفسه لا بالنظر الى حال غيره ولذا قال وهذا اعتبار بين ولم يقل واحدا
فاسد وهو هذه القضية اعني القضايا الظاهري كاف في مقصوده كما قرره
واقول يمكن دفعه بوجوه الاول ان لا نسلم الاستفادة المذكورة لجواز
ان يكون افعل التفضيل ههنا للتباعد عن المنزلة كما قالوا في مثل
الله اكبر فالمعنى ح ان هذا الطريق فيه سلامة كثيرة ولا سلامة في طريق
الاستدلال اصلا بقرينة قوله فظهر ان الاستدلال بالآخرة يؤل الى هذه
قرينة واضحة على ما ذكر وصرف الكلام عن ظاهره طاهرة لمنع الا
عن الظاهر واما ثانيا فلان غاية المستفاد هو الصحة عند المص لا الصحة
في الواقع ويجوز ان يكون الصحة عند المص عبارة عن الجواز العقلي
ويكون طريق الحكم بالبداهة ارجح في هذا الجواز من طريق الحكم بالنظرية
والاستدلال بان يكون الطريق الاول مظنونا للمص والثاني
موهوما كما في اصح اقوال الفقهاء فيكون معنى قوله اسلم انه ارجح عند
المص فلذا عدل اليه ولا فساد فيه اصلا واما ثالثا فلانا لا نسلم ان
المستفاد بحسب الظاهر ممنوع وانما يكون باطلا لو اوجب اعتقاد
اجتماع بداهة المطلوب ونظريته بالنسبة الى نفسه وليس كذلك
والشرطية الاولى ممنوعة وسند بطلانه ظاهر فيه المنع في مقام التعليم والا
فائدة ان يكون كل من دعوى البداهة والاستدلال بالنسبة الى حال

المتعلمين والافادة ان يكون لكل من دعوى البداهة والاستدلال
بالنسبة الى حال المتعلمين لا بالنسبة الى حال المص المعلم بل لا معنى له في
ذلك المقام ومنهم ذكي كان الاتفاق نادرا بديهيين عنده ومنهم
غير ذكي كانا نظريين عنده فيجوز ان يراعي المص حال كل منهما فيفيد ما او
جب ذلك الاستفادة وكون المطلوب بديهيا عند بعض المتعلمين
ونظريا عند البعض الاخر في اعتقاد المص وقت التقسيم لا يقال
مراده من قوله عند المص في الشرطيتين يعني في اعتقاده والمعنى لو كان
بديهيا عند الطالبين في اعتقاد المص لم يصح الاستدلال عليه انا لا نقول
ناب عن هذا المعنى ما نقل عنه في بعض النسخ في الجواب عما اورده حيث
قال الا ان يقال المراد من الاستدلال ايراد مقدمات تنتظم مرتبا ويدل
عليه بالقياس الى غير المص وان كان بالقياس اليه تنبيها انتهى وايضا
ان اراد عند بعض الطالبين فالملازمة الاولى ممنوعة لجواز ان يكون
نظريا عند البعض الاخر ويصح الاستدلال المص عليه بالنسبة الى ذلك
البعض وان اراد عند جميعهم فالملازمتان مسلمتان لكن المنفصلة
المطوية القائلة بان المط اما ان يكون بديهيا عند جميعهم واما ان يكون
نظريا عند جميعهم اراد بها منع الخلو فظاهرة المنع لان هناك احتمالا
ثالثا هو كونه بديهيا عند بعضهم وعند البعض الاخر وان اراد بها
منع الجمع فمسلمة لكن التقريب على هذا ظاهر المنع اذ لا يثبت بطلان الاستفادة
ما لم يبطل ذلك الاحتمال الثالث ايضا لا يقال هذا الوجه مدفوع
بان الظاهر من المصنفين ان يراعوا حال جميع المخاطبين من المتعلمين
ذكيا كان او غبيا او متوسطا لانا نقول هذا فاسد والا لم يصح كثير من الشبه
لا لانهم على المطالب ايضا لان من المخاطبين من ان يكون تلك المطالب
بديهية عنده نعم يندفع هذا الوجه بان يقال الظاهر ان يراعوا
حال الاغبياء لئلا يلزم التخلي عنهم واما رابعا فلانه في الاستفادة ما
ذكره في بيانه انما يتم ان لو كان مراده من الاستدلال ايراد ما هو حقيقة
بالنسبة الى المص وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد ايراد ما هو بالنسبة
الى المص تنبيه وبالنسبة اليه كما اشار اليه في بعض النسخ والاظهر انه

خلاف

150

خلاف الظاهر بل الاولى توجيه الشارح بقوله فظهر ان الاستدلال
الخ لان مراده ظهر انه رجع الى دعوى الاستدلال لا البداهة في المطلق
واما خامسا فلان الشرطية الاولى ممنوعة على كل حال لان البديهي
ما لا يتوقف حصوله على النظر لا ما لا يحصل به فيجوز ان يكون المطلق
بديهيا عند المص وحاصلا بالنظر من غير توقف عليه كالعلم
بوجود الانسان ورائحة اربعة بديهي لامكان الاحساس به
ومع ذلك قد يستدل عليه بصوته وسائر اثاره الا ان يقال
ليس النظر عبارة عن مجرد ترتيب امور لتادي الى المجهول اذ
لا يسمى ذلك الترتيب عندهم نظرا ما لم يتوقف حصول المجهول
على ذلك الترتيب وامثاله فالترتيب الموصل الى المجهول الذي
يمكن حصوله بطريق اخر من طرق البداهة يسمى تنبيها عندهم لا دليلا
اللهم الا ان يحمل كلامه ايضا على ان ليس في كلام الشارح ان المص عدل الى
طريق البداهة لرأي انه اسلم حتى يلزم صحة كلا الطريقين معا في اعتقاد
المص وقت التقسيم بل معناه عدل المص اليه لعدم صحة طريق الاستدلال
في اعتقاده واصحابي ذلك لانه اسلم من طريق الاستدلال فلا يكون ذلك
الكلام من الشارح توجيها للعدول بل محاكمة بينه وبين غيره وترجيحا لجانب
لا يلزم صحة كلام الطريقين معا عند المص في ذلك فهذا الجواب منع
للصغرى اعني الاستفادة مستندا بانه انما يستفاد من تلك العبارة
ذلك لو كان مراد الشارح من قوله اسلم انه اسلم عند المص في اعتقاده
وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد انه اسلم عندنا ولقائل ان يقول ان كان
هذا الجواب مبنيا على حمل السلامة على معنى الصحة في نفس الامر فهو وان
دفع المحذور اعني لزوم كون المط بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى المص
لكنه يوجب مثله بالنظر الى الشارح اعني لزوم كونه بديهيا ونظريا
معا بالنسبة الى الشارح لعين ما ذكره وهو باطل ايضا لعين ما ذكره
وايضا لا وقع فيما هرب وان كان مبنيا على حملها على معنى الجواز العقلي كما
ذكرنا في الوجه الثاني فلا حاجة الى صرف كلام الشارح عن ظاهره
الذي هو كونه توجيها للعدول المص الى ترجيح المص على طريق غيره كما لا

الشريف ان رجحان كونه بديهيا عند المص يكون وجها لعدوله ايضا
وبهذا يندفع ما اورده على الشارح بالتناقض بين كلاميه هنا
حيث قال في بعض النسخ بقي انه لو صح ما بينه من ان الاستدلال المذكور
يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المطالب لزم ان لا يكون ذلك الاستدلال
لا صحيحا في نفسه سواء وقع من المص او من غيره لان يكون رجوعا
عن دعوى البداهة فتامل في هذا المقام فانه مجال الافهام انتهى
فانه صريح في انه بقي بعد هذا الجواب تناقض بين التفريع الآتي
وبين قوله وبهذا الطريق ارجح لان رجوع الاستدلال الى دعوى
البداهة في المطلوب يوجب بطلان ذلك الاستدلال لا لاستلزامه
احد الخلفين اعني نظرية المطلوب البديهي واستغناء الاستدلال ل
عن نفسه والدليل الصحيح لا يستلزم شيئا منهما والحكم بكون طريق المص
ارجح يوجب عدم بطلان ذلك الاستدلال فيلزم التناقض فاما ان يبطل
التفريع واما ان يبطل ترجيح طريق المص على طريق غيره وانت خبير بانه يرد
لو كان دعوى البداهة من المص ودعوى رجوع الاستدلال الى البداهة
من الشارح قطعيتين وذلك لان او هو قوله فظهر ان الاستدلال لطي
البداهة الخ لجواز ان يكونا ظنيين راجحين على نقيضيهما
في الجواز العقلي المشترك بين كل منهما وبين نقيضه كما هو احوال
الفقهاء المتناقضة فبعد حمل السلامة على الجواز العقلي لا تناقض بين
كلامي الشارح ولا يرد عليه ما اورده ولا حاجة الى صرف كلامه عن
ظاهره الذي هو كونه توجيها لعدول المص لا يقال دعوى الاحتياج
الى المنطق قطعية كما يصح الاستدلال عليه بدليل مشوب بالنظر
لانا نقول تلك الدعوى ثابتة بمجرد ثبوت الاتفاق مبني قطعي واما
كون العلم المتعلق بها بديهيا او نظريا ليس مما يتوقف عليه ثبوت
تلك الدعوى فلا ضير في كونهما ظنيين بل يثبت دعوى الاحتياج الى
المنطق قطعيا بمجرد قطعية الاتفاق مبني وان لم يثبت كون العلم
المتعلق بها بديهيا او نظريا لا قطعيا ولا ظنا كما لا يخفى على اولي النهى
فلا يخفى ان كلام المحشي محتمل لهما قوله وهو بعيد هذا ابطال للسند الخ

تم ع

يلزمه المذكور

151

المذكور في الجواب بانه احتمال بعيد والكلام في الاحتمال القريب الظاهر
وانت خبير بانه ان اراد بعده لاجل ان الظاهر من كلامه كونه توجيها
لعدول المص لا كونه ترجيحا فقد عرفت ان الجواب المذكور صحيح مع
حمله على التوجيه كما في المحشي لا في الجواب وان اراد بعده لاجل ان الظاهر ما نقصوه صح
حمل السلامة على معنى في نفس الامر لا على الجواز العقلي فذلك مم كيف
وهو ظاهره على ذلك فاعرف هذا المقام فان تحقيق هذا المقام
على هذا الوجه من خصائص العلام قال الشارح من التوقف على امتناع
الكسب انما لا يقال لا شبهة في انه على تقدير نظرية جميع العلوم التصورية
والتصديقية يلزم الدور او التسلسل سواء امتنع الكسب احدهما من
الآخر او لا فلا يتوقف لانا نقول هذا الكلام مبني على ان الدليل الذي
في العلوم هو في الحقيقة دليلان على رفع الايجاب الكلي بان يقال
ليس جميع التصورات نظرية والا لدار او تسلسل وليس جميع التصديقات
نظرية ايضا والا لدار او تسلسل ثم يتوجه على كل من الدليلين منع
لزوم الدور او التسلسل مستندا بجواز انتهاء الكسب التصوري الى التصور بي
البديهي والكسب التصديقي الى التصور البديهي بناء على فرض نظرية التصورات
احدهما لا يستلزم فرض نظرية التصورات ايضا ولو كان المجموع
دليلا واحدا بان يقال ليس التصورات والتصديقات نظرية والا لدار
او تسلسل لم يتم تقريبه بناء على ان المطلوب هو هنا بيان ان البعض
من كل من التصورات والتصديقات نظري والبعض الآخر منه
الكل بديهي حتى يتم بيان الحاجة الى المنطق بكلا جزئيه اعني جانب
التصورات وجانب التصديقات وغاية ما لزم من هذا الدليل
ح بطلان كون جميع العلوم نظرية ولا يلزم منه ذلك المط لجواز ان يكون
جميع التصورات احدهما مع بعض التصديقات بديهية والبعض
الآخر نظريا او بالعكس وللاشارة الى ما ذكرنا قال لو ان المدعى
وليس الكل منها ممتنع بديهيا الخ فلا بد ان يقرر الدليلين كي يتوجه
على لزوم الدور او التسلسل في كل منهما المنع المذكور ويحتاج في دفعه
عن احدهما الى الحكم بامتناع الكسب التصديق من التصور وان لم يحتج

دفعه عن الاخر الى عكسه لا يسمى من المحشي مع ان ذلك الامتناع
لم يقم عليه برهان كما قال الشريف المحقق فيكون ذلك الدليل مبنيا
على مقدمة غير ثابتة كما هو المشهور وبهذا مراد الشارح لا يقال هذا
الدليل تام بمجرد عدم وقوع الاكتسابين وان امكن بان يقال لو كان
جميع التصورات وكذا جميع التصديقات نظرية لحصلنا بطريق الدور
او التسلسل لان الواقع هو اكتساب التصور من جنسه واكتساب التصديق
من جنسه واكتساب كل منهما من خلاف جنسه غير واقع اصلا وان امكن
واللازم باطل بالوجدان فعلى هذا لا يتوقف شيء من الدليلين على امتناع
الاكتساب المذكور ولا على بطلان الدور والتسلسل في نفسهما اذ نسبة
تحصيلنا العلوم بطريق الدور والتسلسل وذلك معلوم بالوجدان
فيكون اللازم باطلا ولو امكن في نفسها لانا نقول عدم وقوع
الاكتساب بين المذكورين لا يعلم قطعا الا بامتناعهما ومجرد
النظر غير كاف فيه فلذا قالوا بذلك التوقف نعم لا يتوقف
على بطلان الدور والتسلسل في نفسهما لكنهم لم يقولوا بالتوقف
عليه فمرادهم في بطلان اللازم يحتمل الوجهين فتدبر واعلم ان صاحب
الرسالة الشمسية قال ليس الكل من كل منهما بديهيا والا لما
جهلنا شيئا واورد عليه العلامة الرازي في شرحه بان البداهة
لا تستلزم عدم الجهل لجواز ان يكون الشيء بديهيا ومجهولا متوقفا
على مثل الاحساس والحدس والتجربة فالاولى ان يقول والا لما
احتجنا في تحصيل شيء من التصورات والتصديقات الى نظر وفكر
والشارح المحقق نقح ذلك الدليل وغيره الى الاولى فلم يتجه عليه
الاعتراض الذي اورده الرازي **قوله** لم يقل وبالعكس كما بينه المحقق
الشريف في الحاشيتين الصغرى وهي حاشية الشمسية والكبرى وهي
حاشية المطالع وما يقال بل لم يقل لاكتفائه بناء على ان كلامه فيما
هو المشهور كما صرح به وذلك المشهور هو توقف كل من الدليلين على
امتناع الاكتسابين من خلاف جنسه وان خالفهم المحقق الشريف ليس
بشيء لان الظاهر ان مراد الشارح ادخال ما ذكره الشريف في المشهور

بجزئيه

152

بجزئية البحث الآتي كما لا يخفى **قوله** بناء على ان التصديق الكاسب
للشيء والمكتسب الى العلم مجازي من النسبة الى السبب والعلة المعدة
يعني ان التصديق الذي يكتسب ذلك التصور منه مشروط بتصورات
ثلثة متعلقة بطرفي القضية والنسبة بينهما سواء كان ذلك التصد
يق بديهيا او مكتسبا من علم آخر كما تقرر في محله فعلى تقدير نظرية جميع
التصورات يكون هذه التصورات الثلثة ايضا نظرية فاما ان يكتسب
كل منها من التصور او من التصديق وعلى الثاني ينتقل الكلام الى التصورات
التي هي شروط التصديق وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل فاحتياج
التصور الى التصديق في قوله موقوف على التصورات الثلثة لادنى
الملابسة لان تلك التصورات ليست متعلقة بنفس التصديق كما
يظهر من الاضافة بل بطرفي القضية والنسبة كما عرفت فان قلت
لزوم الدور او التسلسل على ما هو المشهور انما يتم اذا حمل التوقف
في التعريف المشهور للنظري اعني ما يتوقف حصوله على النظر على المعنى
المشهور الذي هو عدم امكان الشيء الا بعد حصول شيء آخر واما
اذا حمل على معنى الترتب والاستتباع كما سيجيء الشارح فلا لان
كل نظري على هذا يمكن حصوله بطريق الحدس كما سيصرح به الشارح ايضا
فمجرد هذا الامكان مما يهدم لزوم الدور او التسلسل والالزام يحصل
بالحدس اصلا قلت الشارح المحقق لا يقول بان العلم الواحد بالشخص
يمكن حصوله بالنظر والحدس معا لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين
على سبيل الاجتماع ولا بان الحاصل باحدهما بالفعل هو نظري او بديهي معا
حتى يتوجه ذلك للقطع بالتقابل بين النظرية والبداهة بل هو مع حمل
التوقف في التعريفين على معنى الترتيب بعينه قيد الحيثية في ذينك
التعريفين اي يقول العلم الواحد الذي يمكن حصوله مترتبا على النظر
كان نظريا لا بديهيا وان كان مترتبا على الحدس كان بديهيا لا نظريا
فاذا انتهى سلسلة الاكتساب الى التصور مثلا فان كان ذلك التصور
حين وجوده مترتبا على النظر فلا شبهة في لزوم الدور او التسلسل على
تقدير نظرية جميع التصورات وان كان مترتبا على الحدس فيلزم خلاف المفروض

بكل منها على سبيل البدل وان كان
حين حصوله صح

اي كون بعض التصورات بديهيا على تقدير كون جميعها نظريا وهو
محال مستلزم لاجتماع النقيضين فعلى تقدير ان يكون جميع التصورات
نظرية يلزم الدور او التسلسل سواء حمل التوقف في تعريف النظري
على المعنى المشهور او على معنى الترتيب اما كرتم من ان مجرد امكان
حصوله بطريق الحدس هادم للزوم وان لم يحصل به ابدا نوع
بان الاكتساب من العلم الممكن الغير الموجود محال وبعد وجوده باحدهما
يستحيل وجوده بالاخر لاستلزامه التوارد المستحيل وكذا الكلام
في دليل جانب التصديقات والاجل ما ذكرنا لم يقدح الشارح المولى
في لزوم الدور او التسلسل بذلك الوجه ايضا ولا بد من التنبه على
هذا البحث قوله وكذا الاكتساب التصور من التصديق هذا ليس من
كلام الشريف المحقق لكنه اشار به تعريضا بان لزوم الدور او
التسلسل على تقدير امكان ذلك الاكتساب ثابت بهذا الوجه بطريق
الاولى اذ نقول ذلك الاكتساب على تقدير امكانه فعل اختياري وكل
فعل اختياري يتوقف وجوده على الشروع فيه والشروع فيه يتوقف على
تصوره بوجه ما لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق بداهة وعلى تصور
الغرض المطلوب من ذلك الفعل لامتناع صدور الفعل الاختياري
من غير تصور فائدة ما وملاحظتها وان لم يترتب على ذلك الفعل مقطوعا
او مظنونا لان كلا من الفعل والترك ممكن بالنسبة الى الفاعل فلا بد
من مرجح بناء على استحالة الترجيح بلا مرجح عند الكل وذلك المرجح هو
ملاحظة الفائدة وان لم يتم الوجه الثاني منه في بيان عدم توقف
اللزوم في الدليل الاخر على امتناع الاكتساب التصديق من التصور
الذي انفصل عنه فان قلت هذا الوجه من المحشي غير صحيح لان مراد الشريف
بيان لزوم الدور او التسلسل على تقدير امكان اكتساب التصور
~~الذي انفصل عنه فان قلت هذا~~ من التصديق يبطله عدم توقفه على
امتناعه وهو الوجه الدال على امتناع الشروع في الاكتساب والدال
على امتناع اكتساب التصور من التصديق بطريق الاولى فلا يكون
بيانا للزوم على تقدير امكانه وكذا الكلام في الوجه الثاني منه في دليل

جانب التصديقات قلت لا نعلم امتناع الاكتساب على تقدير
نظرية جميع التصورات بهذا الوجه لا على تقدير نظرية جميع
التصورات بهذا الوجه ولا على تقدير نظرية جميع التصديقات بالوجه
الثاني الا بواسطة استلزام ذلك الاكتساب الدور او التسلسل
ايضا اذ لا دليل لامتناعه سوى ذلك الاستلزام فامتناع كل من الا
كتسابين متوقف على لزوم الدور او التسلسل المحالين لا بالعكس
كما لا يخفى ويمكن دفعه بوجه اخر وهو بان ليس قوله وكذا الاكتساب التصورات
الخ عطف مفردين هما اسم ان وخبرها في قوله بناء على ان التصديق لكان
الخ حتى يتوجه ذلك بل عطف جملة بتاويل المفرد على مفرد هو الموصول
في قوله لا بينه المحقق الشريف الخ فالمعنى الا ان الاكتساب التصور الخ فعلى
هذا يكون دليلا اخر على اللزوم لا على تقدير امكان الاكتساب المذكور
لكن سياق كلامه يدل على العطف الاول وايضا لا يندفع عن الوجه الثاني
فالوجه هو الاول قوله وهذه التصورات الخمسة الى ثمة منها ستة وله
التصديق واثنان شرطان للاكتساب منه احدهما تصور نفس الاكتساب
وثانيهما تصور المطلوب قوله وفيه نظر اي فيما ذكره الشريف المحقق
واتباع الشارح قوله يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما او
انا لم يتوقف على التصديق بفائدة معينة مطلوبة اذ كثيرا ما شرع
في الاكتساب غرض مطلوب منه في ترتبه على ذلك الفعل لكن لا بد هناك
من التصديق بفائدة ما كدفع الاضطراب عن النفس والطمأنينة
اذ لا يتصور انبعاث الشوق بمجرد الشك لتساوي الطرفين فيه فلا يترجح
احدهما بالباعثية فقد انبعاثه بمجرد الوهم المرجوح بالطريق الاولى
واذا لم ينبعث الشوق والميل الى جانب الفعل استحال ترجيحه على
جانب الترك لاستحالة الترجيح من غير مرجح لكن بقي انهم صرحوا بان التخييل
بترتب فائدة ما كاف في الشروع في الفعل ولذا اقدم الناس الطوح
التخييل من التصديق في باب الاقدام والشارح اورد على ذلك
التوقف في حاشيته على الشمسية واجاب عنه بتعميم التصديق من التخييل
حيث قال لا يقال التخييل كاف في ترتب الفائدة ولذلك قيل الناس في

باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق لانا نقول اراد بالتصديق
ههنا ما يشمله ولذلك جعلوا الشعر احدى الصناعات الخمس التي هي اقسام
الموصل الى التصديق فتامل انتهى اقول ههنا بحث من وجوه اما اولا
فلان ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين بل ترجيح المرجوح جائز عند
المتكلمين وان لم يجز الترجيح بلا مرجح وفاقا بين الحكماء والمتكلمين والمص
لا يجعل المنطق في هذا الكتاب كالمقدم للكلام كان غرضه اثبات الاحتياج
الى المنطق على مذهب المتكلمين فهذا النظر وما تقدم بقوله وكذا
الكتب التصور من التصديق اما غير متجهين عنه وان اتجها فيما جعل
من الحكمة او مقدمتها واما ثانيا فلان قولهم الناس في باب الاقدام
اطوع للتخييل من التصديق ليس بمعنى انهم يقدمون على الفعل لتحصيل
الغرض المخيل اذ لا يقدم عليه المجنون فضلا عن العاقل بل بمعنى ان
نفس ذلك التخييل الذي من التصديق فاقدامهم على الفعل بعلية نفس
التخييل الالذاذية من اقدامهم عليه بعلية التصديق الا ترى ان الغرض
من ترتيب القياس الشعري جلب قلوب السلاطين والامراء لتحصيل
التخييل الالذاذي في نفوسهم لا تحصيل الغرض المخيل المستحيل عقلا او
عادة وذلك واضح جدا ثم بعد تسليم لزوم الدور او التسلسل على
مذهب الحكماء الغير المجوزين لترجيح احد المتساويين على الآخر من
غير مرجح لا حاجة الى تعميم التصديق من التخييل كما لا يخفى واما ثالثا
فلان تعميم التصديق بحيث يعم التخييل مبطل للتقريب والبديهة هذا فانهم
قسموا العلم اولا الى قسمين احدهما الادراك الاذعاني وثانيهما
الادراك الغير الاذعاني ثم استدلوا على انقسام كل منهما الى
قسمين بهذا الدليل فلا بد ان يحمل التصديق في البديهة هذا على الادراك
الاذعاني المقابل للتخييل لا على معنى يشمله والا لغاية ما يستلزمه
هذا الدليل ح انقسام التصديق بالمعنى الاعم الى القسمين ولا
يلزم منه انقسام التصديق الاذعاني بخصوصه الى القسمين لجواز
ان يكون جميع التصديقات الاذعانية نظرية والتصديقات التخييلية
بديهية او بالعكس فلم لا يثبت الاحتياج الى ما هو المعدة من باب

القياس

القياس البرهاني ولا الى باب الخطابة وانما يثبت الاحتياج اليها
او اثبت انقسام التصديق الاذعاني اليهما وبالجملة لو عمم التصديق في
دليلهم هذا من التخييل لم يتم تقريب ذلك الدليل قطعا فلا بد ان
يخص بالادراك الاذعاني واما عدهم القياس الشعري من
احدى الصناعات فعلى سبيل التشبيه كما صرح به بعض الافاضل
ولعل للوجهين الاخيرين امر بالتامل قوله وايضا مطلق الاكتساب
كل من التصور والتصديق من كل منهما ذلك ان تقول مرادهم اعم من
الكسب العلم والكسب الامور الخارجية ككسب المال والاقتدار من
المبادي كما هو مطلق الاسباب والالات لا ما اصطلحوا عليه من المبادي التصورية
والتصديقية اعني التعريفات والدلائل واجزائهما فانهما مبادي
تحصيل العلم فقط ثم ان هذا الكلام وجه اخر لعدم توقف اللزوم
على الامتناع المذكور مفصل عما قبله لا تفرد فيه وما سبق متفق عليه
بين ابناء الشرح قوله وان تكلم عليه المحشي في بعض تعليقاته حيث
قال فيه بحث لانا لا نم ان انقطاع الحركة الاولى والترتيب يتوقف
على التصديق بالمناسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات شك في
انها مناسبة للمط ويكون مناسبة في الواقع او يرتبها للامتحان
فيحصل المط كما ان فاقد الماء قد يشك في وجود الماء في موضع ويمشي
الى ذلك الموضع ويصل الى الماء انتهى ثم قال ما حاصله لا يقال
هذا ليس بفكر اذ لم يكن الترتيب فيه للتادي الى المجهول النظري
بل للامتحان او الاستفراغ لدفع الاضطراب وتحصيل الطمانينة
لانا نقول لا بد من ادخاله في الفكر اذ ليس بداخل في شيء من اقسام
البديهي وذلك الادخال باعتبار العرف اذ يقال في العرف
انه رتب للتادي الى المجهول النظري وان كانت الترتيب الاصلي
لدفع الاضطراب في الحقيقة انتهى مالا ولعل المحشي نظر الى ان كلامه
هناك لا يقدح فيما نحن فيه ان قدح في قولهم من التصديق بمناسبة
المبادي للمط العلمي المعين لينتهي الحركة وذلك لان الشارح المحقق
قال هناك قولهم يعتبر في العلة الغائية كونها معلومة الترتيب كلام حق

اذ لا يتصور انبعاث الشوق بمجرد الشك لتساوي طرفيه فلا يترجح
احدهما بالباعثية والعلة الغائية في المثال المذكور وما يشبهه بالحقيقة
هو امر معلوم الترتب هو الاستفراغ ودفع الاضطراب مثلا
انتهى فعلى هذا نقول مطلق الاكتساب يتوقف على التصديق بمناسبة
الاسباب والالات للغرض المطلوب كالتصديق المطلوب او بان
جنس الترتيب يترتب عليه جنس الغرض العلمي ولا يترتب على السعي في
البوادي وان جنس السعي في المواضع يترتب عليه الماء ولا يترتب على
ترتيب المقدمات ولذا صح ترجيح الترتيب على السعي في الغرض العلمي وترجيح
السعي على الترتيب في غرض الماء واما ما يقال ان نسبته ولا يصلح مستندة
لان فائدة الالة شك في وجود الماء في الخارج لا في العلم بها وما نحن فيه من
قبيل العلم فمع انه خارج عن قانون التوجيه مدفوع بانه لا فرق بين
الاكتسابين في ان كلا منهما لا يتوقف على التصديق بترتب الغرض
المطلوب المعين على ذلك الاكتساب ولا في ان كلا منهما لا يتوقف
على التصديق بترتب فائدة ما كما عرفت نعم ذلك التوقف ايضا
انما يصح على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين المجوزين لترجيح احد
المتساويين بل ترجيح المرجوح من غير مرجح كما عرفت **قوله** وذلك ان
نجعل قوله كما هو الخ اي وذلك ان نجعل تخلص الشارح عن هذا النظر
بان نجعل قوله كما هو المشهور اشارة الى النظر في كلا التوقفين
بان يكون الموصول في قوله كما هو المشهور عبارة عن الموصول
السابق في قوله مع ما فيه الخ فانه عبارة عن التوقفين كما صرح به
لا اشارة الى النظر في التوقف الثاني فقط كما يتبادر من القرب
ومن عدم قوله بالعكس اذ الظاهر منه ان لزوم الدور والتسلسل
يتوقف عنده على امتناع اكتساب التصديق من التصور لا يتوقف
على امتناع عكسه اذ لم يتوقف عنده على امتناعه ايضا لم يفرق واحد
الامتناعين عن الاخر بل قال او بالعكس ثم على حدوث النفس كما هو
المشهور ولا يقدح فيه ايراده هذا النظر على التوقف الاول في حاشية
الشمسية كما نقلناه عنه سابقا لاحتمال ان يكون حاشية الشمسية

متأخرة

متأخرة عن هذه الحاشية فيكون اللزوم المذكور متوقفا عنده على الكل
الامتناع عند هذه الحاشية الا يكون متوقفا عليه عند حاشية الشمسية
ولهذا لم يجعل قوله كما هو المشهور متعلقا بكلا التوقفين ابتداء
واورد عليه النظر السابق ثم جوز تعلقه بهما معا فان قلت فما وجه
عدم قوله وبالعكس اذا جعل متعلقا بهما مع ان توقفه على الامتناعين
مشهور ربما يتوهم الشئ منهما غير واقع عند الشارح قلت لعل وجهه
التنصيص على ادخال ما ذهب اليه الشريف في المشهور **قوله** كما انه
اشارة الخ ايراده بكاف التشبيه الدال على كون المشبه به اقوى من المشبه
للاشارة الى انه لا تردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الثاني لانه
في الحاشية ههنا وفصل في حاشية الشمسية السيد الشريف كلامه بما يأباه في
الجملة وانما تردد في حاشية الشمسية ايضا وامكن حمل الحاشية المنقولة
عنه ههنا على كما ياتي الا ان عدم قوله والعكس فيما سبق يأباه نوع
اباء وفي ذكره في القول الاتي من انه اشارة الى النظر في كلا التوقفين
ليس غرضه القطع بتلك الاحتمال وان تبادر ذلك بل غرضه تطبيق عبارة
الحاشية المنقولة ههنا على ذلك الاحتمال المرجوح من قبيل اظهار ما خفي
واخفاء ما ظهر لان انطباقها على احتمال تعلقه بالتوقف الثاني فقط
اظهر بخلاف انطباقها على احتمال تعلقه بكلا التوقفين كما تعرف وبهذا
يندفع ما قيل ان الظاهر من قوله وذلك ان نجعل الخ هو رجحان تعلقه بالتوقف
الثاني فقط على تعلقه بكلا التوقفين وهو مناف للقطع بالتعلق
الثاني في القول الاتي **قوله** اي في توقف الدليل على الامرين المذكورين
انما احتاج الى هذا التفسير لايراد على قوله اشارة الى النظر في كلا التو
قفين بان افراد الضمير في قوله اشارة الى ان نبه كلا ما هو بظاهره يأباه
لانه انما يرجع بظاهره الى احد التوقفين لا اليهما الا بتأويل وحاصل دفعه
انه ايضا عائد الى الموصول في قوله مع ما فيه الخ وهو عبارة عن مجموع
التوقفين فما قيل انا نقطع باحتمال تعلقه بكلا التوقفين لان عبارة
الحاشية المنقولة عن الشارح ههنا صريحة في ذلك الاحتمال وغاية
ما عرفت واعلم ان كلمة على في قوله بما نقل عنه على الحاشية متعلقة بالنقل

بتضمين معنى التعليق اي نقل عنه معلقا على الحاشية التي هي للشرح
او بمعنى عمل ان يكون ذلك المنقول حاشية لقوله كما هو المشهور وعلى
التقديرين في العدول عن كلمة في المشهورة في امثال هذه المقام الى
كلمة على اشارة الى ان مجرد كونه منقولا عن كتابه الاخرى حاشية
هذا الشرح لا يبنه على مراده من قوله كما هو المشهور بل لا بد ان يكون
حاشية له فخذ هذا وادفع عنك ما قيل او يقال قه الاول ما اورده
الفاضل المحشي اي يعني الشارح لا الشريف المحقق كما يشاهد من الاظهار
في مقام الاضمار وانت خبير بان النظر على التوقف الاول مما اورده في تلك
الحاشية وكلامه يوهم خلاف ذلك ولعله انما اعرض عنه لئلا يخل بما اشار
اليه من ان تعلقه بالتوقف الثاني اظهر وانت قد عرفت انه غير
قادح في الاظهرية قه وهو انه على تقدير نظرية الكل الخ هذا متول بالشرطية
اللزومية بقوله واما الملازمة الاولى فيما بعد وطرفا الشرطية الثانية
متولان بان يتبين الصغرى وتبين لتكون اشارة الى الكبرى فالكلام
مبنان معا قياس اقتراني شرطي من الشكل الاول بان يقال لو كان
الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء بطريق النظر ~~والكل لم يمكن~~
~~الكل لم يمكن~~ ينتج انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء
بوجه من الوجوه بطريق النظر سواء كانت النفس قديمة او حادثة
فتقدير نظرية الكل معاند لحصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه ولو
كانت النفس قديمة فلا يمكن منع بطلان التالي من وليهم بان يقال
يجوز ان يكون الكل نظريا وحاصلا بطريق التسلسل الجائز في المعدات
بان يكون النفس قديمة كما ذهب اليه بعض الحكماء واذا لم يمكن ذلك
المنع فلا يتوقف صحته وليهم على حدوث النفس اما الكبرى من هذا
القياس فقد ادعى بداهتها ونبه عليها بما معناه ان كل ما هو وجه شيء
فهو كنه شيء اخر واما الصغرى فلانه لو كان الكل نظريا لم شروع النفس
في مبادي كنه شيء من الاشياء في الازل بل في حد معين مما لا يزال واذا لم
يمكن الشروع فيها الا في ذلك الحد لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء
بطريق النظر ينتج من الاقتراني الشرطي المنتج لمكان الصغرى واشار الى

الدليل صغرى

156

الدليل صغرى هذا القياس بقوله فلان حصول مسبوق الخ والى دليل
كبراه بقوله وذلك زمان متناه الخ يعني ان مبادي الكنه التي هي الذا
تيات لا يمكن الكسب بها من مبادي الوجه الحاصل التي هي العرضيات
فاذا اشرع النفس في مبادي الكنه من تلك الحد فاما ان يكون تلك
المبادي متناهية فلا يحصل شيء منها على تقدير نظرية الكل او غير متناهية
فلا يمكن تحصيل ذلك الكنه ايضا لا تحصيل الكنه انما يكون بتحصيل جميع المبادي
الذاتيات الغير المتناهية فلو حصلت تلك المبادي بعد ذلك الحد يلزم
احد الخلفين اما عدم تناهي الزمان المتناهي وهو ما بين ذلك
الحد وبين حصول الكنه بتمامه واما تناهي المبادي الغير المتناهية التي هي
الذاتيات والكل محال يستلزم لاجتماع النقيضين فقد ظهر ان احد الخلفين
انما لزم بواسطة امتناع الكنه الذاتيات من العرضيات
اذ لو لم يمتنع ذلك او كان المطلوب بعد ذلك الحد حصول المطلوب بوجه
عرضي اخر امكن ان يكون مبادي الوجه الحاصل عند ذلك الحد مبادي
الوجه المطلوب بعده فبانضمام المبادي المتناهية الاخر الى تلك المبادي
يحصل الوجه المطلوب من غير لزوم احد الخلفين اذ غاية لزوم سلسلة واحدة
غير متناهية في ازمنة غير متناهية وقد جوزها المانع فلا يمكن الزامه بمجرد ذلك الدليل
احتاج الشارح المحقق الى الملازمة الاولى واخرج الوجه الثاني من وجوه
جواب المحشي بعد بدل على ما ذكرنا ومن غفل عن حقيقة الحال اورد على الشارح
حيث قال عنه قوله فلان حصول شيء بالكنه مسبوق الخ بل حصول الشيء
بوجه ما مطلقا سواء كان بالكنه او بغيره مسبوق بوجه اخر لامتناع توجه
النفس نحو المجهول المطلق فح لا حاجة الى الملازمة الاولى في اثبات
هذا المطلب اذ يكفي ان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن تحصيل شيء
او الكسب بوجه ما لان حصول الشيء والكسب بوجه ما مسبوق بحصوله بوجه
اخر فحصوله بذلك الوجه الاخر على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف
الزمان من الازل الى حد معين في الكسب بالوجه الاول وانما يتصور
الشروع في كسب الوجه الثاني من ذلك الحد المعين وذلك زمان متناه
لا يمكن الكسب الوجه الثاني فيه على ذلك التقدير هذا الكلام في الوجه

الاول وما قيل من الوجوه الغير المتناهية فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن
تحصيل شيء من الوجوه فلا يمكن تحصيل شيء بوجه ما هو مطلوب انتهى
واعلم ان هذا البرهان كما يمكن ان يكون دليلا على بطلان التالي
من دليلهم من غير توقف على حدوث النفس كما عرفت يمكن ان يكون دليلا
مستقلا على بطلان نظرية الكل بدون دليلهم بان يستثنى نقيض تالي
شرطية من الملازمتين بان يقال لو كان الكل نظريا لم يحصل شيء من
الاشياء بوجه من الوجوه والتالي باطل بالوجدان العالم لكن الشارح
اراد الاول مع الاشارة الى الثاني قوله ضرورة ان ما هو وجه الشيء
اما انه مفهوم من المفهومات له ذات هو حقيقته وعوارض خارجة
عن ذاته كمفهوم من ثبت له الضحك وجه للانسان وكنه للضاحك و
مفهوم من ثبت له الكتابة وجه لكل من الانسان والضاحك وكنه لمفهوم
الكاتب وهكذا قوله فلان حصول الشيء بالكنه اي حصوله بطريق
الكسب والنظر مسبوق بتصوره بوجه اخر لامتناع توجه النفس نحو
المجهول المطلق بداهة سواء كان ذلك التصور السابق حاصلا بطريق
النظر ايضا بالبداهة لكن على تقدير نظرية الكل يكون ذلك التصور
ايضا نظريا يتوقف حصوله على نظر اخر متوقف على تصوره بوجه اخر
نظري ايضا وهكذا فيحتاج النفس في تحصيل الوجه الاول السابق
على تحصيل الكنه الى صرف زمان من الازل الى حد معين من الحدود المفروضة
في الزمان وهو الان المعين في يوم معين من سنة معينة والا يمكن شروعها
في تحصيل مبادي الكنه قبل ذلك الحد لاستلزامه توجه النفس نحو المجهول
المطلق وانما يمكن من ذلك الحد وذلك الزمان اي حصل بين ذلك
الحد وبين حصول الكنه متناهيا اي زمان تحصيل الكنه بعد ذلك الحد
زمان متناهي المقدار لكونه محصورا بين حاصرين احدهما ان الشروع
في الكنه وثانيهما ان تمام الكنه وكل زمان محصور بين حدين حاصرين
فهو متناهي المقدار ولو كان مقدارا الوف الوف من السنين واذا
كان متناهيا فلا يمكن تحصيل مبادي الكنه فيه سواء كان تلك المبادي
متناهية او لا في زمان واقول ههنا بحث لان الاول ممنوع توجه النفس نحو

المجهول

المجهول المطلق فكما ان الكسب بكنهه موقوف على تصوره بوجه اخر كذا
الكسب بذلك الوجه السابق على الكنه موقوف على تصوره بوجه اخر هو نظري
ايضا على ذلك التقدير وهكذا الى كل مرتبة فليس في زمان من ازمنة
الكسب وجوهها الغير المتناهية زمان لم يتصور فيه الشيء المطلوب
كنهه واذا كان الشيء الذي يطلب كنهه متصورا بوجه ما في كل زمان.
يفرض في جانب الازل امكن شروع النفس في مبادي الكنه الغير
المتناهية في الازل فالدليل الذي اورده لاثبات الملازمة الاولى
يجري خلاصة في نقيضها نعم لو قال حصول الشيء بالكنه موقوف على
حصول وجهه بل نقول موقوف على حصوله بالوجه لم يجر ذلك اذ العلم
بوجه شيء في الواقع غير موقوف على تصور ذلك الشيء لان العلم بالوجه
انما يكون علما بذي الوجه اذا كان العلم بالوجه مرآة لملاحظة ذي الوجه
فالعلم بالضاحك انما يكون علما بالانسان من وجه الضاحك اذا جعل
الضاحك مرآة لملاحظته واما اذا لم يجعل فهو نفس ذلك الوجه
لا بذي الوجه الذي هو الانسان اذ على هذا لم يكن الضاحك صورة مأخوذة
من الانسان تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
كما هو المختار عند المحققين موجب لكون العلم بالشيء صورة مأخوذة
منه واذا لم يكن العلم بوجه شيء في الواقع موقوفا على تصور ذلك الشيء
بوجه ما فيجوز ان لا يعلم ذو الكنه قبل حصول وجهه اصلا فلا يلزم كونه
متصورا معلوما في كل زمان يفرض في جانب الازل لكنه لم يقل هكذا
لان مجرد العلم بنفس الوجه من غير ان يكون مرآة لملاحظة ذي الوجه
الذي هو ذو الكنه غير كاف في انبعاث الشوق الى تحصيل الكنه بل لا بد
ان يكون ذو الكنه معلوما بذلك الوجه او غيره من الوجوه ويصدق بفائدة
في تحصيل كنهه فحينئذ يتوجه ما ذكرناه اللهم الا ان لا يعلم ذو الكنه قبل
تحصيل العلم بنفس ذلك الوجه وبكونه وجها لذي الكنه معا فينبعث
الشوق بعد ذلك فحينئذ يتجه موقوف على تصوره بالوجه ويتجه المنع لا لانه
على الملازمة الاولى من غير جريان خلاصة في نقيضها وانت خبير بانه يتجه
عليه بعد ذلك ان ما ذكره في ذلك الاستدلال من عدم امكان الشروع

في الكنه قبل ذلك الحد انما يتم لو قام برهان على بطلان احتمال ان يتصور
ذو الكنه بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الازل بان ينحصر الاحتمال الممكن
في حدوث العلم به عند تحصيل المجهولات بتوقف عليه بمرتبة وذلك محل نظر
اذ غايته تسلسل الوجوه العرضية لذي الكنه وقد عرفت انه احتياج
الى الملازمة حد زائد وذلك موقع فيما حرب ولا يبطل قول ان حصول
الكنه مسبوق بحصوله بالوجه اذ يجوز ان يكون ذو الكنه مطلوب الكنه في
كل زمان يفرض في جانب الازل لكونه متصورا بوجه اخر عرضي قبل ذلك
الزمان ولا بد لبطلانه من البيان ولعل ما سبق من المحشي من تجويز تسلسلين
متباينين غير متناهيين مبني على ما ذكرنا الشارح لما جاز ان يكون المقدار
المتناهي من المسافة مثل ذراع مشتملا على مقادير غير متناهية على
سبيل الانتقاص عند الحكماء كما قرره الشارح في كتبه جاز ان يكون الزمان
المتناهي المنطبق على الحركة المنطبقة على تلك المسافة مشتملا على ازمنة
غير متناهية ولو على سبيل الانتقاص عندهم فيجوز ان تكون النفس مبادي
الغير المتناهية في تلك الازمنة الغير المتناهية لكل نظر في زمان منها
اذ النظر مستلزم للحركة المستلزمة للزمان ولا يلزم من اجتماع تلك
الازمنة ان يكون مقدار مجموعها غير متناه كالذراع اللهم الا ان
يقال لا يسع الانتظار حد معين من الزمان بحيث لو وقع فيما هو اقل
من ذلك الحد لم يكن نظرا بل حدسا فلو وقع انظار غير متناهية كان
هناك ازمنة غير متناهية بعضها مساو لبعض او زائد عليه
فيلزم ان يكون الزمان المتناهي المحصور بين حاصرين مشتملا على
مقادير غير متناهية متساوية او متزايدة مبتدأة من ذلك الحد الاقل
وهو قطعي البطلان لاستلزامه عدم تناهي ذلك المتناهي المستلزم اما
بديهيا او ان لم يستلزمه فيما اذا كانت المقادير الغير المتناهية مبتدأة
من المقدار الاعظم متناقصة الى غير النهاية كما في الذراع وفيه ما فيه
لان الحدس دفعي لا تدريجي ولذا صرح المحقق الشريف بان تعريف الحدس
[illegible] بسرعة الانتقال مبني على التسامح لان السرعة وصف
الحركة والاخر كذا في الحدس فعلى هذا يكون كل ترتيب واقع في الزمان

اى

اى زمان كان نظرا لا حدسا وعلى هذا ينتهي اجزاء الزمان عندهم الى غير
حد منقسم كاجزاء الحركة والمسافة فتوجه ما ذكرنا ولا بد لابطاله من دليل
وهو غير ميسر على مذهب الحكماء بل ميسر على مذهب المتكلمين القائلين
تركب الزمان من انات متتالية او تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
فليتنظر في هذا المقام على وجه الاهتمام قوله لان مقتضى الملازمة الاولى كما
مقتضى محضها اى بجزئيها يكون الكنه مقيدا بالحيثية كونه كذلك الشيء
بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء من حيث
هو كنه لذلك الشيء اذ لو اطلق ولم يقيد بذلك كان المعنى انه لو كان الكل
نظريا لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء لا من حيث انه كنه له ولا من حيث انه
وجه لشيء اخر مثلا يلزم ان لا يمكن حصول مفهوم من ثبت له الضحك لا من
حيث انه كنه للضاحك ولا من حيث انه وجه عرضي للانسان او للكاتب
او لغيرهما وهو اول المسئلة عند العقل المجوز لحصول العلم بطريق الحدس
في المفردات ضرورة انه اذا حصل مفهوم عند العقل فاما ان يحصل من
حيث انه كنه لشيء واما ان يحصل انه وجه لشيء اخر ولا ثالث لهما فيكون
اخذ هذه الملازمة في الدليل مصادرة على المطلوب فلا يكون صحيحا بدون
ذلك التقييد وذلك ان تقول معناه مقتضى ثبوتها بالدليل الذي في
بيانها اي اعتقاد الشارح هو ذلك التقييد اذ لو لم يقيد لم يثبت
تلك الملازمة عند الشارح بذلك الدليل لان حصول كنه الشيء وان
كان مسبوقا بتصوره بوجه ما مطلقا اي سواء كان حصول ذلك الكنه
من حيث انه كنه لشيء او من حيث انه وجه لشيء اخر لكن على تقدير كون
المطلق هو حصوله من حيث انه وجه اخر يجوز ان يكون الكنه وجها عرضيا
لذلك الشيء الاخر مكتسبا من عرضيات الاخر مثلا اذا طلبنا حقيقة الضاحك
الذي هو من حيث له الضحك لكن لا من حيث انه كنهه بل من حيث انه وجه
عرضي للانسان فيجوز ان يكتسب ذلك الكنه من عرضيات الانسان
الاخر مثل الكاتب والمتعجب انما لا يجوز اكتسابه من العرضيات الاخر
للانسان اذا كان المطلوب هو من حيث له الضحك من حيث هو كنه للضاحك
ضرورة ان كنه الضاحك من حيث انه كنه انما يحصل بحصول جميع اجزائه و

ذاتية

لا مفهومات خارجة عنه واذا كان ذلك الكنه وجها عرضيا لذلك الشيء الاخر
منتظما في سلسلة عرضية التي يكتسب بعضها من مبادي البعض الاخر محال
لم يلزم تحصيل مباديه الغير المتناهية في الزمان المتناهي وانما لزم ذلك فيما
لم يشترك ذلك الكنه مع الوجوه السابقة في المبادي ولذا احتاج الشارح
الى الملازمة الاولى كما عرفت فعلى هذا يمكن ان يقال معناه مقتضى احتياج
الشارح الى الملازمة الاولى وعلى جميع التقادير ظهر فساد ما اورده بعض
المعاصرين القاصرين من ان كون مقتضاها ذلك التقييد خاليه ويقين في
حاشية ان مقتضاها عدم امكان تحصيل كنه شيء من الاشياء مطلقا لا
من حيث انه كنهه الا من حيث انه وجه شيء اخر انتهى اي به تغلطة على
الزمان وتشنيعه بسماع الاوهام كلا او بري بصاير الاعلام من الاقدام
في اطلاقها لولا تجليات العزيز العلام الله اقال بعض الافاضل
ههنا كون مقتضى الملازمة الاولى ما ذكر كلام حق لان الوجه السابق
مع مباديه الغير المتناهية التي فرض صرف الزمان من الازل الى حد
معين لاكتسابها كل منها شيء ضرورة ان كل وجه فهو كنه لشيء فلا بد ان
يقال ان ذلك الوجه وكنه الكل من مباديه انما يحصل في ذلك الغرض من
حيث انه وجه لا من حيث انه كنه فيتخلص منه انه على تقدير نظرية الكل
يمتنع اكتساب كنه شيء من حيث انه كنه لا ما فرض حصوله من الازل الى حد
معين وان كان كنها لكنه لم يحصل من حيث انه كنه بل من حيث هو وجه
ومن ذلك الحد لا يمكن تحصيل شيء اصلا انتهى يعني ان الشارح اراد في
عبارته من تجويز التسلسل وجوز معه ان في تحصيل سلسلة الوجه السابق
مع مباديه الغير المتناهية من الازل الى حد معين يحصل كنه بعض الاشياء
من حيث انه وجه لشيء اخر من حيث انه كنه له كما هو صريح ما ذكره في
وبيان تلك الملازمة فبعد ذلك لا يصح منه الاستدلال بهذا الدليل على انه
لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء الا من حيث انه وجه لشيء كما لا يخفى
لكن ما ذكرناه اوضح ولانه على ان تقف المذكور من ذلك قوله وهو انما
يستلزم عدم حصول وجه شيء اه يعني بعد تقييده التالية الاولى الذي
هو مقدم الشرطية الثانية لكونه هذا وسطا مشتركا بينهما لكونها تاليا
من

من الشكل الاول كما عرفت لا يتم الملازمة الثانية التي هي الكبرى لان
مقدمها بعد ذلك التقييد انما يستلزم عدم حصول وجه شيء من الاشياء
من حيث ان ذلك الوجه كنه شيء اخر لا من حيث انه وجه كنه لذلك الشيء
الاول لجواز ان لا يتوقف تصور شيء بالوجه على تصور ذلك الوجه بكنهه
بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا بالوجه الى اخر ما قال اي كلامه
اشارة الى الترديد بان يقال ان لم يقيد التالي للملازمة الاولى فهي ظاهرة
الفساد والا فان لم يقيد به مقدم الثانية فهي مسلمة لكن لا ينكر الاوسط
وان قيد فلا يكون الثانية مسلمة بل ممنوعا لما ذكر وتحقيق توجه هذا المنع
على الملازمة الاولى هو ان المفهومات المتصادقة كالمرايا المتقابلة
التي يرى بعضها عن بعض اخرى فكما ان الناظر في المرايا بنور البصر
ربما ينظر اليها ويلاحظها من حيث ذاتها او الوانها واوصاف المختصة
بذاتها كصيقلها وصفائها عن الاغبار والانكسار وهو في هذه الملاحظة
غافل عن الصورة المرتسمة فيها اعني احوالها وربما ينظر اليها من حيث
كونها الة لملاحظة الصور المرتسمة فيها وهو في هذه الملاحظة غافل عن
ذات المرآة واوصافها وان كانت مبصرة تبعا فكذا الناظر في المفهومات
بنور البصيرة وربما ينظر فيها من حيث ذاتها مع الغفلة عن ساير
المفهومات المرئية فيها وربما ينظر فيها من حيث كونها الة لملاحظة مفهوم
اخر مرئي فيها ولا تلازم بين الحيثيتين بل لا يجتمعان في زمان واحد وان
لكل مفهوم مجملا كمفهوم الضاحك ومفصلا كمفهوم من ثبت له الضحك
هذا فنقول مراده بجواز ان يتصور الانسان بوجه الضاحك مثلا ولا
يتوقف هذا التصور على تصور هذا الوجه بكنهه الذي هو مفهوم من ثبت
له الضحك بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه بوجهه الذي هو مفهوم من ثبت
له الكتابة لكن لا على ان يكون هذا المفهوم كنها للكاتب المجمل مرآة
لملاحظته بل على ان يكون وجها عرضيا للضاحك المجمل فهو من هذه
الحيثية لا يكون كنها للكاتب وانما يكون كنها له اذا لوحظ من حيث
انه صورة مأخوذة منه ومرآة لملاحظته ثم يحصل ذلك الوجه المفصل
اعني مفهوم من ثبت له الكتابة بمفهوم اخر هو وجه عرضي له ايضا كمفهوم

من ثبت له التعجب وهكذا الى غير النهاية لا يقال هذه الماهيات
المفصلة لما انها كنه المجملة فانها كنه لها هي كنه لا نفسها فعلى تقدير
حصول الاشياء بالوجه فقد حصل بعض الاشياء بالكنه من حيث هو كنهه
اي ينعكس بعكس النقيض الى الملازمة المطلوبة اعني كلما لم يحصل شيء
من الاشياء بالكنه من حيث هو كنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه فيسقط
المنع لانا نقول تلك الماهيات المفصلة انما تكون كنها لا نفسها اذا كانت
ملحوظة في نفسها من غير ان تجعل مرآة لملاحظة مفهوم اخر فكما انها انما
تكون كنها للمجملات اذا جعلت مرآة لملاحظتها واما اذا جعلت
مرآة لملاحظة مفهوم اخر غير انفسها وغير المجملات فلا تكون كنها لشيء
لا لانفسها ولا للمجملات وهذا المنع من المحشي مبني على جواز ان لا يكون
مفهوم من المفهومات المجملة والمفصلة حاصلا في الذهن الا من حيث
انه صورة مأخوذة عن امر خارج ومرآة لملاحظته والا امكن انفكاك
هذه الحيثية في كل مفهوم عن الحيثيتين الاخريين اعني حيثية كونه ملحوظا
في نفسه وحيثية كونه مرآة لملاحظة مجمل الذي هو ذاته والفرق
بينهما بالاجمال والتفصيل فقط فقد انهدم الملازمة التي هي عبارة
عن امتناع الانفكاك وبما حققنا اندفع ما اورده عليه بعض الفاضلين
ايضا حيث قال هذا فاسد اذ لا معنى لتصور شيء بالوجه دون الكنه
الا كون صورة وجهه الصادق عليه حاضرة عند المدرك دون صورته
التي هي عينه فاذا فرض كون ذلك الوجه متصورا بالوجه دون الكنه وكون
وجه ذلك الوجه وجها وجها الى غير النهاية ايضا كذلك لم يكن هناك
صورة حاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشيء ولا شيء من الوجوه
متصورا اصلا فضلا عن تصور وجوه غير متناهية انتهى وذلك انما يرد
لو كان المفهوم المفصل الحاضر عند المدرك كنها للمجمل او لذاته
بكل حيثية من الحيثيات الثلث وذلك ظاهر المنع لما عرفت وكيف
ويشير اليه سوق كلام المحشي وعليه يبتني ما ذكره الشريف المحقق في
حاشية المطالع حيث اورد العلامة الرازي على لزوم الدور او التسلسل
على تقدير نظرية الكل اشكالا واجاب عنه باجوبة عديدة وقال الشريف

هناك

هناك تقرير الجواب الاول ان المراد هو التصور بالكنه ومع ان نظرية
سلسلة الاكتساب الى التصور بالوجه كان لزوم الدور او التسلسل
ظاهرا وان انتهت تلك الوجوه ايضا فان كان متصورا بالكنه
فكذلك يلزم احدهما قطعا وان كان متصورا بوجه اخر ننقل الكلام
الى تصور ذلك الوجه الاخر فان كان بالكنه عاد المحذور
وان كان بوجه ثالث هو متصور بوجه رابع وهكذا لزم التسلسل في
تصورات الوجوه ايضا وهذا القائل غافل عنه او معاند وبالجملة ليس
مراد المحشي والشريف المحقق من تصور الوجه بالكنه ان يحصل صورة
المفصل التي هي عينه بالذات مطلقا سواء كان صورة مأخوذة
منه ومرآة لملاحظته او صورته مأخوذة عن امر اخر حتى يلزم منها
عدم تصور شيء من الوجوه الغير المتناهية بكنهه ان لا يحضر عند المدرك
مفهوم اصلا بل مرادهما ان يحصل صورته مأخوذة من امر اخر مغاير له
بالذات ثم يمكن دفع الاشكال المذكور عن الشارح بان يقال نختار ان
مقتضى الملازمة الاولى سالبة ضرورية بشهادة تالي الشرطية
الاولى فالمقدمة المنعكسة الى الملازمة الثانية بعكس النقيض اعني
قوله كلما امكن تحصيل شيء من الاشياء بوجه من الوجوه امكن تحصيل كنه
شيء من الاشياء من حيث هو كنهه ثابت بعقولة ضرورة ان ما هو وجه لشيء
انما يكون بملاحظة مقدمة اخرى واضحة الانتزاع وهي ان كل مفهوم حصل
عند العقل من حيث كونه صورة منتزعة من غيره بالذات فهو ممكن الحصول
عنده من حيث كونه صورة منتزعة لما هو كنه له او من حيث كونه صورة
منتزعة من نفسه ضرورة ان كلا من هذه الحيثيات الثلث راجعة
الى الاعتبار الممكن من العقل ولا وجه لامكان بعضها دون بعض فكل
ممكن حصوله من حيث انه وجه للغير امكن حصوله من حيث انه كنه
لشيء واذا ثبت هذا الاصل ثبت العكس الذي هو الملازمة الثانية
فلا يصح قوله فيجوز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بوجهه وانما اطنبنا
الكلام في هذا المقام فانه كان من مزال الاقدام تنبيه اذ يجوز ان يكون
الوجه ابتدائيا لا عرضيا لان تحصيل كنه الشيء مسبوق بتصوره

بوجه ما سواء كان ذلك الوجه ذاتيا او عرضيا الا يرى ان قصد تحصيل
الاثر بكنه الحيوان الناطق لما يكفيه سبق تصوره بمفهوم الضاحك
او الكاتب او مجموعهما كذلك يكفيه سبق تصوره بمفهوم الناطق او جوهر
الناطق او الحساس الناطق او الجسم الضاحك الى غير ذلك اذ
الكل يخرجه عن الجهالة المطلقة واذا جاز ان يكون الوجه السابق
ذاتيا صرفا او مشتملا على الذاتي جاز ان يكون هناك ذاتيات متناهية
حاصلة للنفس في ازمنة غير متناهية ويحصل بعضها من بعض الى
ان يحصل الوجه السابق الذاتي عند ذلك الحد والذاتي الاخر الباقي
بعد ذلك الحد فلا يلزم من تسلسل الذاتيات الغير المتناهية ولما كان
للوجه الذاتي السابق مدخل في الكنه الذي عبارة عن مجموع الذاتيات
بتمامها لم يكن جميع مبادي الكنه مشتركا بين التصور بالكنه والتصور
بذلك الوجه السابق بل بعضها الذي هو جميع مبادي الوجه السابق
فعلى هذا لا يلزم اكتساب الذاتيات الغير المتناهية التي هي مبادي
الكنه في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد لحصول بعضها قبله وانما يلزم ذلك
لو لم يحصل شيء منها قبله وليس كذلك ح فقد ظهر ان مراده بالبعض المشترك
هو البعض الغير المتناهية من مبادي الكنه لا البعض المتناهي منها ولا
البعض الغير المتناهي من مبادي الوجه السابق والا دعاء المحذور والذي
هو لزوم تحصيل غير المتناهي في الزمان المتناهي البتة كما لا يخفى لا يقال
الذاتي الباقي الحاصل بعد ذلك الحد ان لم يكتسب من مبادي الوجه
السابق عاد المحذور والا فقد كان جميع مبادي الكنه مشتركا بين
التصورين لا بعضها لانا نقول نختار الثاني ونقول لما كان الوجه
السابق من مبادي الكنه فلو كان جميع مبادي الوجه السابق لكان
الوجه السابق من مبادي نفسه وهو محال فتامل ولو سلم فنجوز ان لا يلزم
ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجها ذاتيا بل عرضيا فانا نمنع
هذه الملازمة لو لم يجز اكتساب النفس القدسية سلسلة ذاتيات
غير متناهية من الازل الى حد معين فتكتسب منها الوجه السابق العرضي
او لا ثم الكنه ثانيا بناء على جواز اكتساب العرضي من الذاتي وكذا لو

م

لم يجز اكتساب سلسلة عرضيات غير متناهية الى ذلك الحد فتكتسب منها الوجه
العرضي السابق اولا ثم الكنه ثانيا بناء على جواز اكتساب الذاتي من
العرضي وعلى الاحتمالين مراده بقرينة قوله وان لم يكن اكتساب الذاتي
ان توجه هذا المنع لا يتوقف على تحقق وقوع الاكتساب بل يتوجه بمجرد
الجواز العقلي حيث لم يقم على امتناعها برهان لان الاحتمال العقلي
كاف في هدم الملازمة التي هي على امتناع الانفكاك عند العقل الحاكم
الا انه اقتصر على الاحتمال الاول لكونه اقرب قوله فعلى هذا اشارة
الى كل من السندين او الى مجموعهما المذكور احدهما قبيل التسليم والاخر بعده
والشروع في ارجاع منع الملازمة الى دليلها لان منع المدلول راجع الى
الدليل يعني على تقدير كل من السندين لا يلزم من اكتساب الكنه بعد ذلك
الحد اكتساب امور غير متناهية هي مبادي الكنه في زمان متناه لحصول
بعض مبادي الكنه في ضمن مبادي الوجه السابق الذاتي او [struck through]
العرضي ح فلا يلزم المحال المذكور بعد ذلك واقول وايضا لا بد من تصور
الوجه السابق العرضي وجها ذاتيا له في الكنه انه حصل بمباديه الغير
المتناهية قبل ذلك الحد فلا يلزم المذكور وهذه المنوع بهذه الاسانيد حيا
لا مدفع له اما يقال في دفع السندين انه لا يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا
مكتسبا من الذاتيات والا لزم تحصيل كنه ذلك الوجه بمباديه من حيث هو
كنه وقد سبق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل كنه شيء من الاشياء
من حيث هو كنه له ولا يجوز ان يكون ذاتيا مكتسبا من العرضيات ولا
عرضيا مكتسبا من الذاتيات لما سبق منه ان المعلوم بالوجه حقيقة
هو ذلك الوجه لا ذو الوجه في التحقيق فكيف يمكن اكتساب الذاتي
من العرضي وبالعكس فمن الاوهام الفاسدة والاراء الكاسدة واما
الاول فلان الوجه الذاتي السابق انما حصل بمباديه من حيث هو
وجه له في الكنه لا من حيث هو كنه شيء ولو سلم فبناء برهان ثبت انه
على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء من حيث
هو كنه له والبحث في صدد منع هذه الملازمة الا ان يكون دفع هذا
المنع بتلك الملازمة اثباتا للمقدمة الممنوعة بنفسها وان هذا الا مصادرة

باطلة واما الثاني فلان منع المحشي مبني على انهم بعد ما قسموا الصورة
في تعريف العلم من الصورة المطابقة وغير المطابقة كما فعل شارح
في هذا الكتاب على خلاف ذلك التحقيق قسموا العلم المعرف الى تصور
وتصديق ثم استدلوا بهذا الدليل على ان ليس كل من كل من حدي التقسيم
نظريا فكان استدلالهم هذا مبني على خلاف ذلك التحقيق فكذا منع
المحشي فوقع هذا المنع بالبنا على ذلك التحقيق ايضا وللكلام معهم
بوجه اخر على انك قد عرفت فيما سلف ان غاية ذلك التحقيق هو
ان العلم بالوجه لا يكون عين العلم بذي الوجه ولا يلزم منه ان لا يتوقف
علم اخر متعلق بذي الوجه كما ان العلم بالدليل ليس عين العلم بالنتيجة
لابد لتعلق ذلك من دليل والقول بانه ليس في الذهن صورة اخرى لا غير
صورة الوجه محل نظر بل للقائل ان يقول كسب الذات من العرض ايضا
تحقيقا لانهم صرحوا بان الاجناس العالية كالجوهر والكيف والكم
والاعراض النسبية السبعة لكونها بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل
ولا من امرين متساويين لا يمكن تحديدها تاما او ناقصا ولا ترسيمها تاما
والا لكان فوقها اجناس فلا تكون اجناسا عالية وهو باطل عندهم وانما
يمكن ترسيمها برسوم ناقصة في وجوه عرضية لها فلو لم يكتسب
منها ذواتها لم يعلم حقيقة شي من الممكنات عندهم فلا يوجد حكيم في
تحقيقهم اذ ليست تلك الاجناس بديهية الحقايق بل نظرية فلا بد من
القول بكسب الذاتيات من العرضيات بطريق الاستعقاب فليتامل
وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل من ان هذا الكلام من الشارح مبني على ما
تقرر عندهم من انه لا بد في تصور الشي بالكنه من تصور مباديه بالكنه
ولا يكفي تصورها بالوجه في ذلك فلا يجوز ان يكون شي من العلوم التي
يحتاج اليها تحصيل الكنه بعينه شيا من العلوم التي يحصل بها الوجه
او لا من الاول الى الحد بعينه شيا من العلوم التي يحصل بها سلسلتان
متباينتان غير متناهيتين من الازل احدهما مبادي الوجه بالحق
بالعرض والاخر مبادي الكنه اذ لو جاز ذلك لزم حصول كنه بعض
الاشيا وهو باطل بالدليل المذكور لانه كما يجري في امتناع تحصيل كنه

ذلك الشي

ذلك الشي يجري في امتناع تحصيل كنه شي من مباديه انتهى مالا لما
عرفت انه اثبات المقدمة الممنوعة بنفسها وهو باطل لا يفيد
على المطلوب اذ كلما جاء المستدل الى اثبات امتناع تحصيل كنه شي
جاء المانع بمنع الملازمة الاولى فمثل هذه المعارضة كمثل من دفع منع
الكبرى من دليل حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث بان يقول
هذا المنع مدفوع بانه لو لم يكن كل متغير حادثا لكان بعضه قديما
وهو باطل لان دليلنا يبطله ايضا وهذا الجواب اوضح ركة لمن نظر بنظر
على انه الاستحالة انما يعني لو سلم ان الوجه بالحق لا يجوز ان يكون وجها
ذاتيا وان الذاتي والعرضي لا يجوز اشتراكهما في المبادي اصلا فانما
يلزم تحصيل مبادي الكنه الغير المتناهية في زمان متناهي بعد ذلك
الحد لو لم يحصل للنفس الفطرية سلسلتين غير متناهيتين احدهما سلسلة
الذاتيات التي هي مبادي الكنه والاخرى سلسلة العرضيات التي هي
مبادي الوجه بالحق ومبادي الوجه بالحق على ذلك الوجه العرضي
بان يكون وجه الوجه بالحق مثلا وجها عرضيا لذلك الوجه بالحق
والذي الكنه ايضا وهكذا في جميع الوجوه ويجوز ان تكون بعض العرضيات من
بعض جائز الانتزاع عن سلسلة واحدة من عرضيات ذي الكنه بكل
الكنه وجها العرضي بالحق او وجه وجهه وهكذا الى غير النهاية فلا حاجة
الى ما فوق السلسلتين للكنه وذكر قوله ثم عدها على سبيل التنزيع واقوله
متباينتين في الاجزاء يعني ان شيا من اجزاء احدهما لا يكتسب بكنهه
من شي من اجزاء الاخرى كما هو شان التباين في العقل لا بمعنى ان
شيا من اجزاء احدهما لا يحمل على شي من اجزاء الاخرى كما هو شان
التباين في الواقع ضرورة ان كل واحد من سلسلة العرضيات محمول
على ذي الكنه المحمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات فكل من اجزاء
سلسلة العرضيات محمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات وبالعكس
لا يقال هذه العلاوة ان كانت مبنية على منع ان تحصيل الشي بالكنه مسبوق
بحصوله بالوجه فذلك منع البديهي وان كانت مبنية على تسليمه فخلط ايضا اذ
لا يمتنع شروع النفس في مبادي الكنه في الازل لانا نقول مبني على تسليمه لكن بتجويز ان

يجوز سبق الوجه العرضي على قصد تحصيل الكنه ذاتيا لا زمانيا لان
التقدم الذي يقتضيه التوقف اعم من التقدم الذاتي والزماني وما
يقال التقدم الذاتي ههنا ليس بكاف في الشروع الذي هو فعل اختياري
مدفوع بما اشار اليه الشارح المحقق في حاشية التجريد من تجويز اسناد
القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدي في ابكار الافكار اقول
الحق ان هذه العلاوة مبنية على ان تحصيل النفس سلسلة العرضيات الغير
المتناهية الكاسبة للوجه السابق ان كان لغرض تحصيل كنه ذي الكنه
لكان ذو الكنه معلوما بوجه ما للنفس في كل زمان بغرض في جانب الازل
فيمكن شروع النفس في سلسلة الذاتيات التي هي مبادي الكنه في الازل
لكونه حاصلا عند النفس بوجه اخر سابق على الشروع في الذاتيات
بالذات لا بالزمان وح يكون تحصيل سلسلة العرضيات لغوا و
عبثا بل يلزم ان يكون الوجه السابق على الشروع بالذات لا بالزمان
بديهيا على تقدير نظرية الكل لقطع بان النظرية تستلزم الحدوث
الزماني وان لم يكن لغرض تحصيل ذي الكنه بل يترتب على تحصيل الوجه
السابق عند ذلك لحصول نفس ذلك الوجه وكونه وجها لذي الكنه معا
ثم ينبعث الشوق الى تحصيل كنهه لم يكن الشروع في سلسلة الذاتيات
متوقفا على الشروع في سلسلة العرضيات واذا انتفى التوقف
بين السلسلتين جاز للنفس شروع فيهما في الازل بان تحصل شيئا منهما
في كل يوم فرض من الايام الغير المتناهية ولو كان تحصيل اجزائهما
على سبيل التعاقب لتحصيل انواعا من الفنون اذ لو فرضنا ان النفس
حصلت في صبح كل يوم ذاتيا واحدا وفي مسائه عرضيا واحدا فعلى
تقدير عدم تناهي الايام يلزم عدم تناهي كل من السلسلتين لمن قال
هذا محال لاستلزامه التفات النفس الى شيئين في زمان واحد وهو
محال فقد ارتكب شططا عجيبا **قوله** وثالثها ان هذا الدليل اي الدليل المركب
من الملازمتين المسوق لاثبات بطلان التالي من دليل القوم لا يتوقف
على حدوث النفس على تقدير تمام ذاته من الملازمة الاولى والثانية
لا يدل على ان دليل القوم في كلام جانبي التصورات والتصديقات لا يتوقف

٤

على حدوث النفس وانما يدل على انه لا يتوقف عليه جانب التصورات
فلا يتم تقريب هذا الدليل الذي اورده الشارح هذا هو مقتضى سوق
الكلام لكن على هذا كان عليه ان يقول ان هذا الدليل انما يدل على
بطلان التسلسل في جانب التصورات ولا يدل على بطلانه في جانب
التصديقات ولعله انما عدل عنه الى ما ذكره لما اشار اليه
منه من الاعتراض عليه بوجه اخر بان يقال هذا دليل اخر على بطلان
نظرية الكل يدل دليل القوم لا على بطلان التسلسل ولا يلزم من عدم
توقف دليله على حدوث النفس عدم توقف دليلهم عليه مع انه على هذا
التقدير ايضا لا يتم تقريبه ايضا اذ لا يدل على بطلان نظرية جميع التصديقات
فيحتاج في ابطاله الى حدوث النفس كدليل القوم **فتدبر** ولا يجري لا عينه
ولا خلاصته ضرورة ان الكذب التصديق المطلوب كالتصديق بحدوث
العالم مسبوق بتصور الوقوع واللاوقوع والشك فيه لا بتصديق اخر
مقابل للتصديق المطلوب بحيث لا يجتمع معه في زمان واحد بان يكون
التصديق لكل قضية مشروطا بالتصديق بنقيضها والا لكان مسبوقا
بتصديقات اخر هي مبادي وشروط تحصيله لكن تلك التصديقات
[illegible] يجوز اشتراكها مع التصديق المطلوب في المبادي
فلا يلزم المحذور المذكور بخلاف ما اذا كان مسبوقا بتصديق مقابل
لان مبادي احد النقيضين يمتنع ان يكون مبادي الاخر فعلى تقدير
نظرية جميع التصديقات يلزم المحال المذكور ويجري خلاصة الدليل
في بطلان نظرية جميع التصديقات ايضا وتلخيص كلامه ان هذا
الدليل انما يجري فيه لو كان لكل تصديق مسبوقا بتصديق مقابل له اذ
يقال ح لا بد للنفس من صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتساب
التصديق السابق المباين للتصديق المطلوب في المبادي فلو
حصل بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي
مبادي التصديق المطلوب في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد
وليس الامر كذلك فلا يجري فيه ولا يجدي كونه مسبوقا بالتصور
والشك لان فرض نظرية جميع التصديقات لا يستلزم فرض

نظرية جميع التصورات فيجوز ان يكون الشك السابق بديهيا
في الازل فيشرع في مبادي التصديق المطلوب الغير المتناهية
في الازل ويحصل في وقت من الاوقات من غير لزوم محذور فلا
يجري فيه بهذا الاعتبار وان اشار اليه بعض الافكار قوله
مسبوق بتصوره الضمير عائد الى الوقوع او اللاوقوع الماخوذ في مفهوم
التصديق والقول بانه عائد الى الاكتساب او الى التصديق المطلوب
بناء على ما سبق من ان الشروع في الفعل الاختياري موقوف على تصور
ذلك الفعل وعلى تصور الغرض المطلوب فيأباه عطف الشك
فيه اذ لا معنى لكون التصديق المطلوب مسبوقا بالشك في الاكتساب
او في نفسه وان ارجع الضمير المجرور في الشك فيه الى الوقوع او اللاوقوع
المذكور في ضمن التصديق اوجب تفكيكا بلا داع لا يقال وكذا
لا معنى لكون التصديق المطلوب مسبوقا بالشك في الوقوع او
اللاوقوع بل هو مسبوق بمطلق فالصواب ترك العطف لانا نقول
التصور هو
كون العلم النظري مسبوقا بالشك مذهب البعض فلعله مبني
عليه ولك ان تقول وهو المذهب الحق لان الطرف المصدق به
بالنظر هو قبل الاستدلال عليه اما مشكوك فيه او موهوم او مخيل
واذا كان موهوما او مخيلا كان الطرف الاخر مظنونا او مقطوعا
قبل الاستدلال على الطرف الاول ولا ينتقل التصديق من طرف
الى طرف ما لم يتوسط بينهما شك فالتصديق النظري مسبوق
بالشك في كل حال لا يقال قد يكون العلم القطعي المتعلق بطرف
مسبوقا بظن ذلك الطرف بان يكون النظر محصلا لليقين بعد الظن
لا بعد الوهم او التخييل فلا يكون هذا اليقين النظري مسبوقا بالشك
لانا نقول على تقدير نظرية الكل يكون من الظن السابق نظريا
مسبوقا بالشك فيكون اليقين ايضا مسبوقا به بواسطة ذلك
الظن لكن بهذا الجواب يتخلص المحشي ولا يتخلص ذلك البعض
صاحب المذهب لان مسبوقية التصديق بالشك مطلقا
لا على تقدير نظرية الكل كما لا يخفى قوله اللهم الا ان يقال الخ اثبات

للتقريب باجراء الخلاصة دليل الشارح في بطلان نظرية جميع التصديقات
وتلك الخلاصة هي كون كل علم نظري تصوري او تصديقي مسبوقا
باخر من نوعه مع تباينهما في المبادي وهذه الخلاصة المشتركة
بين التصورات والتصديقات جارية في بطلان نظرية جميع
التصديقات ايضا بان يقال لا شك ان اكتساب كل تصديق
ولكونه فعلا اختياريا مسبوقا بالتصديق بفائدة ما لذلك
الاكتساب ولو كان الاطمينان ودفع الاضطراب عن النفس
وبالتصديق بمناسبة المبادي للمطلوب كما سبق وهذه
التصديقات نظرية ايضا على تقدير نظرية جميع التصديقات
فلو كان جميع التصديقات نظرية لم يمكن تحصيل شيء من
التصديقات المسبوقة ومتى لم يمكن تحصيل شيء منها لم يمكن
تحصيل شيء من التصديقات السابقة والمسبوقة اما الملازمة
الثانية فظاهرة لان كل تصديق نظري سابق فهو مسبوق بتصديق
اخر واما الملازمة الاولى فلان النفس يحتاج الى صرف الزمان من
الازل الى حد معين في اكتساب التصديق السابق فلو حصل المسبوق
بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي مبادي
التصديق المسبوق في الزمان المتناهي اقول ولعل هذا اللزوم
مبني على دعوى ان السابق والمسبوق يمتنع اشتراكهما في المبادي
لان السابق اشار بتوصيف التصديق الاخر بوصف المقابل للتصديق
المطلوب الى ان هذا اللزوم لا يتم بدون تباين التصديقين في المبادي
فلا يصح الجواب بالاغماض عنه نعم ان تباينهما ممنوع ولذا امر بالتامل
لكنه اشار اليه فيما نقل عنه ههنا حيث قال قولنا فليتامل للاشارة
الى توجه الوجوه السابقة عليه ايضا واقول لو كان جميع التصديقات
نظرية كانت النفس شاكة في نظرية كل علم وفي احتياجه الى النظر وفي عدم
حصوله بمباشرة الاسباب وهكذا ولو كانت شاكة في جميع المفهومات
التصديقية في كل زمان يعرض في جانب الازل لم يمكن لها الشروع
في الاكتساب شيء من التصديقات والتصورات في شيء من تلك الازمنة لاستواء

ثبة الشك الى طرفي الفعل والترك وهذا واضح جدا ولذا
اعرض عنه الشارح المحقق وتعرض بما يخفى وهو الدليل الذي ذكره
لابطال التسلسل في جانب التصورات نعم يتجه عليه ما قدمنا من ان
مسبوقية كل فعل اختياري بتصديق ما انما يتم على مذهب الحكماء
لا على مذهب المتكلمين المجوزين لترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
من غير مرجح الا ان يقال ذهب المص في شرح المقاصد الى ان كل
فعل اختياري مسبوق بتصديق ما بداهة وان لم يكن مسبوقا بالتصديق
بفائدة معينة او بفائدة ما ولا يمكن حمل جواب المحشي بقوله اللهم الخ
على ما ذكرنا لانه قصد اجراء دليل الشارح وما ذكرنا ليس عينه والخلاصة
قوله الثاني ما اورد عليه الخ اي الوجه الثاني من وجوه النظر الواردة
على التعريف اي توقف دليل القوم على حدوث النفس ما اورد عليه
من ان العلم النظري لا يستقل بحصول ولا تحصيل اي لا يكون بنفسه
حاصلا ولا محصلا وعلة للغير ضرورة ان النظرية اي الكون نظريا
يستدعي الاحتياج الى الغير في الحصول فهو يحتاج الى الغير في التحصيل
بالطريق الاولى ولذا اكتفى باحتياجه في الحصول فقد ثبت قطعا ان
لا شيء من العلم النظري التصوري او التصديقي بمستقل في حصوله ولا
في تحصيل لغيره بل هو في كل منهما محتاج الى الغير ولعلهم ارادوا بالغير هنا
على اخر هو من نوع المحتاج او من نوع اخر لا امرا مغايرا له مطلقا والا
لضاع تقييد العلم بالنظري لان العلم البديهي ايضا بل كل ممكن غير مستقل
في شيء من الحصول والتحصيل كما يظهر من دليل اثبات الواجب تعالى بعد
والفاء في قوله فلو كان جميع التصورات الخ لتفريع هذه الشرطية
على ما سبق وتقرير اثباتها ان يقال لو كان الكل نظريا لم يكن شيء منها
مستقلا في الحصول ولا في التحصيل ومتى لم يكن مستقلا فيهما لم يمكن حصول
شيء منها فينتج تلك الشرطية اما الصغرى الشرطية فلما تقدم واما
الكبرى فلعدم ما اذ ليس هناك شيء يصح الاستناد اليه اي يصح ان
يكون علة لحصوله نفسه ولا لحصول غيره فلما ثبت هذه الشرطية
ثبت ان بين فرض نظرية الكل وبين امكان حصول شيء ما منها

على التوقف الثاني حم

وكل علم نظري محتاج الى الغير المفروض في الحصول وكلما يحتاج الى الغير في الحصول صح

للحصول ولا

معاندة

معاندة كلية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فلا يمكن منع
بطلان التالي من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا
حاصلا للنفس القديمة بطريق التسلسل في المعدات هذا هو
مقتضى سوق كلامهم وان استثني نقيض تالي الشرطية
المذكورة كان دليلا اخر على بطلان نظرية الكل غير دليل القوم
كما ذكرنا في دليل الشارح بعينه وانت تعلم ان ظاهر قولهم سواء
كانت النفس قديمة الخ يأبى عن كونه دليلا اخر كما يأبى السوق
لان هذه التسوية متعلقة بالشرطية فلو كان دليلا اخر لم يحسن
ايراد هذه التسوية منهم واما جعلها اشارة الى ان دليلنا
هذا لا يتوقف على حدوث النفس كما يتوقف عليه دليل القوم
فبعيد جدا واعلم ان هذا الدليل سواء كان دليلا على بطلان
التالي من دليلهم او دليلا اخر على بطلان نظرية الكل هو كدليل
القوم ينحل الى دليلين احدهما دليل البطلان في جانب التصورات
والاخر دليل البطلان في جانب التصديقات لما ذكرنا في الجلال
دليل القوم اليها فيتجه على هذا الدليل ايضا انه على تقدير نظرية
جميع التصورات وحدها او جميع التصديقات وحدها لا يلزم
نظرية الاخرى فليكن الاخرى بديهية كلا او جزءا ويستند
اليها تلك النظريات فيتوقف هذا الدليل وكذا دليل الشارح
فيما قيل على امتناع اكتساب التصديق من التصور وقد سبق جوابه
مع ما عليه فتذكر قوله وهذا اشمل ما استدل الخ تفصيله ان الشيء
بمعنى ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه منحصر عقلا في ثلثة انواع الواجب
بالذات الذي يقتضي ذاته عدمه والممكن الذي لا يقتضي ذاته شيئا
من الوجود والعدم سواء كانا متساويين بالنسبة الى ذاته
كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض من بعض الفلاسفة
او كان العدم اولى كما ذهب اليه بعض الفلاسفة ومنهم الشيخ
الرئيس ابن سينا ولا شبهة في عدم الممتنع ووجود الممكن واما
الشبهة في انحصار الموجود في الممكن فنحن نقول لو لم يوجد الواجب

ما الذات الذي يقتضي وجوده ويكون مستقلا فيه والممتنع و

بالذات لانحصر الموجود في نوع الممكن ولو انحصر فيه لم يمكن وجود
شي من الممكنات فلولا الواجب لم يمكن وجود شي منها واللازم
باطل بداهة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الممكن
لا يستقل بوجوده ولا ايجاده والا لزم رجحان احد المتساويين
على الاخر او رجحان المرجوح على الراجح من غير مرجح وهو باطل عند
جميع العقلاء وقوله وان كان متعددا الخ لدفع شبهة ان حال
المتعدد فيه يكون مغايرا لحال الاحاد كما في قولنا هذا الحجر لا يطيقه
كل واحد من الناس فانه صادق مع ان المتعدد من الناس يطيقه
فيجوز ان لا يكون المتعدد منها في زمان مستقلا في ذلك الزمان
والمتعدد بعده الاخر الموجود قبله مستقلا في زمانه وهكذا الى غير
النهاية فدفعها بان حال المتعدد هنا لا يكون مغايرا لحال الاحاد
فانه كما ان كلا من الاحاد هو من افراد الممكن كذلك كل متعدد
منها متناهيا او غير متناه من افراده ضرورة ان شيا من هذه الاحاد
والمجموعات الموجودة ليس من افراد الممتنع بالذات ولا من افراد الواجب
بالذات على تقدير انحصار الموجود في الممكن واذا كان الكل ممكنا
لم يكن شي منها مستقلا والا لزم الرجحان المذكور واذا لم يكن مستقلا
فعلى تقدير انحصار الموجود في الممكن فلا وجود في نوع الممكن ولا ايجاد
فلا موجود فيه وهو انه ان اراد بعدم الاستقلال المعنى ان
اراد بعدم استقلال النظري احتياج كل شخص منه الى علم اخر مغاير له
بالشخص سواء كان مغايرا له بالنوع ايضا او لا فعدم استقلاله بهذا
المعنى مسلم بناء على ان تعريف النظري يقتضي احتياجه الى مطلق الغير
من العلوم سواء كان ذلك الغير نظريا مكتسبا من العلم الاخر او
بديهيا وان لم يقتض احتياجه الى خصوصية نوع البديهي لكن على
هذا لا يتم تقريب ذلك الدليل المسوق لاثبات الشرطية لان
غاية ما يستلزمه ذلك الدليل ح انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن
حصول شي منها بالاستناد الى ما ليس بنظري اذ على تقدير نظرية
الكل ليس هناك ما ليس بنظري فلو حصل بالاستناد الى ما ليس

بنظ

شي من احاد الممكن مستقلا
بالوجود والايجاد وان يكون
الخ

166

بنظري يلزم استناد الموجود في وجوده الى المعدوم وهو محال لان
ما لم يكن موجودا في نفسه لا يكون علة للغير بداهة وهذا اللازم
لا يستلزم الشرطية المطلوبة التي انه على تقدير نظرية الكل
لا يمكن حصول شي منها مطلقا الا بالاستناد الى ما هو من نوعه
اعني البديهي لجواز ان يكون الكل نظريا وحاصلا باستناد بعضها
الى بعض بطريق الدور او التسلسل حيث لم يوجد بطلانهما فقط
في هذا الاستدلال المسوق لابطال امكان حصوله بطريق
التسلسل ولو اخذ كان مصادرة على المطلوب وان اراد بعدم
استقلاله احتياجه الى ما يغايره بالنوع اعني الى ما ليس بنظري
فعدم استقلاله بهذا المعنى مم بل متوقف على اول البحث الذي هو
بداهة البعض لان احتياجه الى البديهي فالتصديق بذلك الاحتياج
موقوف على التصديق بوجود البديهي فيكون ثبوت هذه المقدمة
القائلة بان النظري يحتاج الى البديهي موقوفا على ثبوت اصل المدعى
ههنا فيكون هذا الدليل فاسدا مشتملا على المصادرة وبهذا عرفت
ان قوله بل هو اول البحث ترق من المنع الى النقض وان مراده من التقريب
تقريب دليل الشرطية لا تقريب اصل الدليل على بطلان نظرية الكل
كما وهم لان هذا المنع لا يتوجه على تقريبه بل على نفس الشرطية ان لم يقيد
تاليها بقيد وعلى بطلان ذلك التالي ان قيد بقيد بالاستناد الى ما ليس
من نوع النظري كما اشرنا نعم يمكن ان يحمل على تقريب الاستدلال
بتلك الشرطية على بطلان حصوله بطريق التسلسل فان الاستدلال فان
قلت بل المنع الذي اورده المحشي على تقدير الشق الاول متوجه على كبرى
دليل الشرطية المرتب من القياس الاقتراني الشرطي على ما قررتم و
يكون ذلك المنع راجعا الى دليلها اعني قوله اذ ليس هناك شي
يصح الاستناد اليه لا على تقريب ذلك الدليل قلت ان قيد الحد الاكبر
بالقيد المذكور يتوجه على تقريبه والا فيتوجه على كبراه فهذا المنع واتباعه
متوجه بالترديد على الكبرى تارة وعلى التقريب اخرى الا انهم ربما يكتفون
باحد الشقين عن الاخر لظهوره بالمقابلة كما اشار الى شق المحشي في

على شارحه الى ان قوله بل هو اول البحث محمول على المبالغة
اذ لبس عدم الاستقلال
هو الاوقات وهو على ... فتح
بهذا المعنى عين ... منه

هو سواء كان دليلا على بطلان التسلسل الذي هو متفرع من دليل التعدم
على بطلان نظرية الكل او دليلا على بطلان ...
على بداهة البعض او دليلا على بداهة البعض كما لا يخفى
الاصلي على كل تقدير اثبات بداهة البعض بهذا المعنى لم يمكن وجود
شي منها مستقلا ... متوجه
هذا ما تقرر ... لم يمكن ... الى ما ليس بممكن فلا ... راجعا الى قوله
شي منها بالاستناد الى ... على التقريب ويكون
ذلك يمنع على الكبرى ... على التقريب ... الاستناد لانه دليل
اذ ليس هناك شي يصح الاستناد
التقريب والاستلزام

حاشية الاداب وبهذا انظهر ان يقال هذا انما لانه ح
فاذا اخذ الكبرى بان يقال وكل ج س انسان يتوجه المنع على
تلك الكبرى واذا اخذت بان يقال وكل ج س حيوان فلا يتوجه
على الكبرى بل على التقريب اذ ليس الحاصل من الدليل اعني الحيوانية
مستلزما للمطلوب الذي هو الانسانية فتدبر حيث لم يؤخذ
الخ اما في دليل اثبات الواجب المذكور فلان لهم في اثبات
الواجب بالذات مسلكين احدهما موقوف على ابطال الدور
والتسلسل وثانيهما غير موقوف على ذلك وقد صرحوا بان ذلك
الدليل من الثاني واما في دليل القائل ههنا فلما عرفت من ان
اخذه مقدمة منه يوجب المصادرة على المطلوب وللقائل ان
يقول انما يصح ذلك على تقرير كونه مسوقا لابطال التسلسل كما
ساقه القائل واما على تقدير كونه مسوقا لابطال نظرية الكل
على ان يكون دليلا عليه بدل دليل القوم كما يأتي منه في الوجه الثاني
فلا اذ الغرض ابطال نظرية الكل باي وجه كان لا مع تقدير امكان
التسلسل او الدور فقط الا ان يقال مجرد عدم الاخذ على التقدير
الاول كاف في ايراد المحشي على القائل لان ذلك القائل ساقه
لابطال التسلسل على انه على كل من التقديرين غير موقوف على ابطالها
وان استلزمه اذ فرق بين اللازم المتأخر والمتقدم وسنوف
تحقيقه والذي اوضح للقائل سوقه لابطال التسلسل في قول المحشي وبهذا
مثل ما استدل الخ اشارة الى ذلك فتدبر الا ان يقال المراد بهو الثاني
الخ هذا اشارة الى ما اشار اليه الشارح المحقق في رسالة اثبات الواجب
بالدليل المذكور حيث قال اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى
بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم
المطلوب لجواز ان يكون الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم
الاستقلال في نوعه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول
المسئلة ولو اخذت هذه المقدمة حدسية لم يبعد لكنه لا يجري
في المناظرة انتهى ملخصا الجواب ابطال المنع بداهة المقدمة الممنوع

وحاصل

وحاصل عدم جريانه في المناظرة منع تلك البداهة اذ الحدسيات كالتجربيات
تختلف باختلاف الاشخاص كيف ولو كانت تلك المقدمة بديهية
لثبت الواجب بالذات بمجرد تلك المقدمة قطعا فيلغو باقي
المقدمات ما لا يخفى على الاعلام كما لا يخفى واقول الكل ركيك والصواب
اختيار الشق الاول ودعوى الحدس في التقريب لان المستدل
اشار بقوله وان كان متعددا الخ الى انه لا شيء مما يصدق عليه
الممكن من الاحاد والمجموعات المتناهية او غير المتناهية بمستقل
بل محتاج الى الغير في الوجود في نوع الممكن على تقدير انحصار الموجود
فيه والا لزم استقلال فرد ما منه ورجحان وجوده على عدمه من غير
مرجح لاستحالة تحقق الوجود في النوع بدون تحققه في شيء من افراده
واذا لم يتحقق الوجود في ذلك النوع لم يتحقق فيه الايجاد بالطريق الاولى
لبداهة ان الموجد للغير لا بد له وان يكون موجودا في مرتبة الايجاد
واليه اشار المستدل ايضا بقوله اذ ليس هناك شيء يصلح للاستناد
الخ فعلى تقدير انحصار الموجود في الممكن يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات
لا بالاستناد الى ما ليس بممكن لعدم وجوده على تقدير الانحصار ولا بالاستناد
الى ما يصدق عليه الممكن لعدم وجوده ايضا على ذلك التقدير فكيف يجوز
استناد بعضها الى بعض ولو بطريق الدور او التسلسل فالاحتياج الى ما ليس بعض ح
بممكن لازم متأخر لذلك الدليل القاطع لا مقدمة منه كما ذهب اليه
الشارح والمحشي وح لا يلزم استدراك سائر المقدمات كما لزمهما على
ما عرفت وهذا الذي ذكرناه هو القياس الخفي الناشئ دفعة في ذلك
التقرير الحدسي فان سنح على الناظر ثبت التقريب عنده بداهة فلا
يناظر لانه طالب للحق والا فيكون ذلك القياس الخفي دليلا قاطعا
بالنسبة اليه فينقطع مناظرته ايضا اذ يجيب نعم لا يجدي للمكابر ولا الكلام
معه اذ الغرض تحقيق المباحث لا الزام كل معاند فتدبر وثانيهما ان هذا
دليل اخر الخ لا يخفى ان الوجه الاول كان منعا لذات دليل الشرطية
تارة ولتقريبه اخرى كما عرفت وهذا الوجه منع لتقريب الاستدلال بتلك
الشرطية على نفي التوقف الثاني اي لا يلزم من ثبوت تلك الشرطية على

تقدير تسليمها عدم توقف دليل القوم على حدوث النفس مستندا بان
حال دليل القائل ~~حتى~~ ههنا مع دليل القوم كحال احد مسلكي اهل الكلام
والحكماء مع المسلك الاخر الموقوف عندهم على ابطال الدور والتسلسل
فلو استلزم ذلك نفي التوقف لبطل حكمهم بتوقف المسلك الثاني على
ابطالهما وهو فاسد اقول وبالله التوفيق قد التبس هذا المقام على
المحشي او قصد ترويج الزيوف والدرر الذي هو توقف دليل القوم
ههنا على حدوث النفس بين الجياد والتي هي توقفه على ابطال الدور
والتسلسل والامر واضح قطعا اذ قد عرفت ان دليل القائل كما تام
دليلا على بطلان نظرية الكل باستثناء نقيض تالي الشرطية المذكورة
كذلك تام دليلا على بطلان امكان التحصيل مطلقا ولو بطريق الدور
او التسلسل ايضا ههنا توقفه على كيف والفرق واضح بين اللازم المتاخر
بطلانهما والا لكان كل دليل متوقفا على مدعاه ومصادرة على المطلوب صح
المتاخر المترتب على الشيء كلزوم المعلول لعلته الموجبة وبين اللازم
المتقدم الموقوف عليه كلزوم العلة المساوية لمعلولها فبطلان الدور
والتسلسل لازم متاخر لدليل القائل ولازم متقدم لدليل القوم
حيث اخذه مقدمة من دليلهم دون القائل وكذا الكلام في مسلكي
اثبات الواجب ولهذا بعض المحققين ان المسلك الغير الموقوف
على ابطالهما كما يقوم دليلا على ثبوت الواجب بالذات كذلك
يقوم دليلا على بطلانهما ولا شك بدليل القائل بطلان الدور والتسلسل
ههنا مطلقا سواء كانت النفس قديمة او حادثة لم يكن دليل
القوم متوقفا على حدوث النفس وكان متوقفا على ~~ابطال~~ ابطال
الدور والتسلسل بدليل من الادلة ولو بدليل القائل فح بطل ان
لا اشكال في حكم القوم بتوقف احد المسلكين على ابطالهما دون المسلك
الاخر قوله وهو ان لزوم استحضار الامور اه يعني انما حكموا ببطلان
التسلسل ههنا لاستلزامه استحضار امور غير متناهية والالتفات
الى كل منها على حدة على سبيل التفصيل لان اكتساب كل نظري يمتنع
بدون الالتفات الى كل من مباديه النظرية على حدة على سبيل التفصيل
لكن الملاحظة الاجمالية في المبادي ~~البديهية~~ البديهية كافي ملاحظة

القياسات

القياسات الخفية في الحدسيات والمجربات والمتواترات فعلى
تقدير تسلسل المبادي النظرية الى غير النهاية يلزم في حصول شيء منها
الاستحضار المذكور في زمان متناه فيما بين شروع الناظر في الاكتساب
وختامه لكن لزوم ذلك الاستحضار لا يتوقف على حدوث النفس
لحصول اللزوم المذكور على تقدير قدمها ايضا وما يقال على هذا يكون
اللازم اكتساب الامور الغير المتناهية في ازمنة متناهية لا استحضار
ما فيه والكلام في الثاني لا في الاول مدفوع بان اكتساب النظريات
الغير المتناهية واستحضارها تفصيلا متلازمان قوله لحدوث تعلقها
بالبدن اي لان تعلقها بالبدن حادث زمانا ولو كانت قديمة
اذ لو كانت تعلقها قديما فاما ان يكون ذلك التعلق القديم تعلقها
بشخص البدن الانساني وهو محال لان كل شخص من ابدان الانسان
والحيوان حادث ضرورة بل كل شخص من المواليد الثلثة المركبة
من العناصر حادث عند الكل او تعلقها بنوع البدن الانساني بان
تنتقل من بدن الى اخر ولا تخلو عن التعلق في شيء من الازمنة الماضية
الى غير النهاية وهو ايضا باطل لانه قول بالتناسخ وهو باطل لوجوه
الاول ما ذكره ارسطو من ان كل بدن اذا تم استعداده لنفس في الرحم
يفاض عليه من جانب المبدأ الفياض نفس وجوبا دفعا للبخل المحال
فلكل بدن نفس على حدة فلو تعلق به نفس اخر بعد مفارقتها عن بدنها
لكان لبدن واحد نفسان واللازم باطل ضرورة ان كل احد يعلم ان
ليس له الا نفس واحدة الثاني لو وقع التناسخ لتذكرت النفس
ما علمته في التعلقات السابقة واللازم باطل وجدانا الثالث قد
تهلك ابدان كثيرة جدا دفعة كما في بعض الحروب فلو تعلقت
نفس كل منها ببدن ح لكان عدد الابدان الحادثة في ذلك الوقت
مساويا لعدد الهالكة فيه لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس وتلك
المساواة باطلة بداهة وانت خبير بان التناسخ عند القائلين به
مشروط بعدم تخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني كما دل
عليه كلام الشريف المحقق في تعريفاته نعم على هذا لا يلزم من بطلان

التناسخ بهذا المعنى حدوث تعلقها بنوع البدن الآن في جواز
تعلقها بابدان غير متناهية في جانب الازل لكن يتخلل زمان
بينها والتعطيل المشار اليه في الوجه الاخير لا يقال الوجه الاول
المنقول عن ارسطو كما يبطل التناسخ بذلك الشرط يبطله
بدونه اذ يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد على كل تقدير لانا نقول
لا يصح ابطاله ههنا بذلك الوجه لانه كما ترى موقوف على حدوث
النفس ولذا اوردوا عليه بانه دور محض لانه يبين حدوث النفس
بانها لو كانت قديمة لكانت معطلة او متناسخة والكل باطل ثم يبين بطلان
التناسخ بحدوثها عند تمام استعداد البدن فان ابطل القائل
ههنا بذلك الوجه فيقع فيما هرب من توقف دليل القوم على حدوث
النفس وان ابطله باحد الوجهين الاخيرين فلا يقومان على بطلانه
بدون ذلك الاشتراط بداهة لان التذكر والمساواة انما يلزمان
اذا لم يتخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني واما اذا جاز ذلك
التخلل فيجوز النسيان لطول العهد بين التعلقين وتعلق نفوس
الهالكة على التدريج كما لا يخفى وايضا الاحتياج في دليل القوم الى ابطال
التناسخ اولى من الاحتياج الى حدوث النفس لان ادلة الحكماء في كل
منهما مختلفة كما تقرر في محلها وان اكتفى ههنا بمجرد تقرره في محله في ابطال
حدوث النفس الا ان يقال ليس الغرض ترجيح احد الاحتياجين
على الاخر بل مجرد عدم التوقف على حدوث النفس قوله بناء على
ان الاكتساب علة للزوم المعلل بحدوث التعلق فقوله لحدوث
تعلقها متعلق باللزوم المطلق وقوله بناء متعلق باللزوم المقيد
والاولى ان يقول اذ على تقدير قدمها ايضا يلزم ذلك بناء على ان
اكتسابها موقوف على تعلقها بالبدن وتعلقها بالبدن حادث
لبطلان التناسخ والتعطيل من غير المتعارف ان الاكتساب موقوف
على الحادث وكل موقوف على الحادث فالاكتساب بها حادث ولو
كانت قديمة قوله واعمال بعض كواسبها عطف على علة على المعلول
اذ المقصود ان الاكتساب موقوف على الاعمال المذكورة كما تقرر

غير لازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات متفرع على ان بطلانه غير مبرهن صح

لكانت صح

ينتج صح

في محله ولذا

في محله ولذا امتنع للنفس اكتساب الكمالات بعد المفارقة عن البدن
والاعمال المذكورة موقوف على تعلقها بالبدن لكون القوة الموقوف
عليها حالة بالبدن من حلول الاعراض في محالها والحلول المفسر
باختصاص الناعت بالمنعوت يوجب استحالة وجود الحال بدون
المحل وتلك القوة هي القوة المتصرفة التي من شأنها التركيب
والتفصيل ويستخدمها النفس تارة في النظر وترتيب الكليات المعقولة
والوهم اخرى في ترتيب صور المحسوسات والمعاني الجزئية المنتزعة
عنها فهي بالاعتبار الاول تسمى مفكرة ولذا اعتبارها ههنا وبالاعتبار
الثاني تسمى متخيلة ومع قطع النظر عن الاعتبارين تسمى متصرفة وللقائل
ان يقول انما يتم توقف الاكتساب على التعلق بالبدن اذا لم يجز الا
كتساب بالتعريف المفرد الذي لا يتصور فيه الترتيب والتفصيل
واما اذا جوز ذلك كما سيجيء ذلك من المص فهو محل نظر اذ مجرد الالتفات
الكافي في الكسب بالمفرد لا يتوقف على شيء من القوى الجسمانية
كما لا يخفى قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ ملخص الجواب ان التعلق
بالبدن معتبر في مفهوم النفس فيجوز ان يكون عنوان النفس
عرضا مفارقا لكل من تلك الجواهر المجردة فاذا اضيف الحدوث الى
عنوان النفس لم يتبادر منه الا حدوثها من حيث انها متصفة
بذلك العنوان وحدوثها من حيث الاتصاف بذلك العنوان كما
يكون بحدوث ذاتها وتعلقها معا كذلك يكون بحدوث تعلقها
فقط مع قدم ذاتها فقولهم هذا الدليل موقوف على حدوث النفس
بمعنى انه موقوف على احد الامرين اما حدوث ذاتها واما حدوث
تعلقها اذ كما يندرج فيه حدوث ذاتها يندرج فيه حدوث تعلقها
مع قدم ذاتها وهذا كما يقال لم يحدث في بلد نائب عمرو المنجم الى سنة
كذا مع ان ذات ذلك الشخص حادث فيه قبل تلك السنة بزمان
كثير لانه انما يكون نائب عمرو المنجم بعد زمان كثير من ولادته لكن لما اريد
الشخص المتصف بعنوان نائب عمرو المنجم من حيث اتصافه به صح
نفي حدوثه قبل تلك السنة فعلى هذا يكون اطلاق النفس على تلك

بمعنى انه موقوف نسخه

الجواهر المجردة قبل تعلقها بالبدن وبعد المفارقة عنها مجازا بطريق
الاول في الاول والكون في الثاني ولا يتجه عليه انه لو كان الامر كذلك
لم يصح قولهم كل نفس بعد المفارقة تتلذذ بالكمالات وتتألم بالجهالات
لان المعتبر في عقد الوضع ان يكون العنوان صادقا على الافراد
في احد الازمنة كما في قولهم كل نائم مستيقظ نعم يتجه عليه ان الجمهور جعلوا
عنوان النفس المعرف بالجوهر المجرد في ذاته عن المادة الجسمية
المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف ماهية نوعية مشتركة
بين تلك الجواهر المجردة فلا يكون عرضا لازما فضلا عن كونه مفارقا
بالفعل ولعلهم حملوا المتعلق على معنى ما من شانه المتعلق بالبدن
اذ الماهيات النوعية وسائر الذاتيات ولوازمها يمتنع انفكا
كها عن افرادها في شيء من اوقات وجودها لا يقال هذا الجواب
مبني على تجويز كون التعريف المذكور رسما للنفس كما جوزه المص في
شرح المقاصد فيجوز ان يكون رسما بعوارض مفارقة لانا نقول المفيد
يجب كون مفهوم النفس عارضا مفارقا عن افرادها قبل التعلق
بان يكون ذلك التعريف حدا لذلك العارض اللهم الا ان يجوز ذلك
ايضا لانه في مقام المنع والاولى ان يجاب بتعميم مرادهم من حدوثها واما
او تعلقها من غير تعرض بمفهوم فتامل قال الشارح لا يتم الا بدعوى
البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اي اضافة الدعوى الى البداهة
من اضافة المصدر الى مفعوله اي ادعاء البداهة والحكم بها لا من اضافة
العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد على ان يكون الدعوى بمعنى ما من شانه ان يدعى كما هو الشايع في امثال هذا المقام لان مال الكلام على هذا بمعزوم
الى انه لا يتم الا بفرض بداهة مقدماته واطرافها وهذا امر انه لا فائدة
فيه لا يكفي في نفي كسبية الكل وانما يكفي اذا ادعى ان بعض هذه المقد
مات بديهية ليؤول الى ادعاء البداهة في المدعى فلا يصح قوله وذلك
كاف في نفي كسبية الكل ولذا حمل المحشي على الاحتمال الاول كما يدل
عليه قوله فضلا عن دعوى البداهة وايضا الباء الداخلة عليها للا
ستعانة او للسببية الموجبتين لتقدم الدعوى على تمام الاستدلال

الى التبيين بواسطة

الى التبيين بواسطة الحجة المشتمل على السلب الضروري والايجاب الا
مكاني على معنى التوقف الذي هو ان لا يمكن تمام الاستدلال الا بعد ادعاء
البداهة في المقدمات واطرافها لا للمصاحبة اذ لا ملازمة للمصاحبة
جميع لوازمه ولو كانت لوازم متأخرة اذ لو حملت على المصاحبة
جاز ان يكون الحكم ببداهة المقدمات لازما متأخرا عن التمام الاستد
لالي لحكم عليهم فلا يترتب عليه ما قصده من الاستغناء عن دليل
القوم ههنا لجواز ان يكون ذلك الحكم مع حكم مدعاهم اعني نفي كسبية
الكل لازمين ملزوم واحد في درجة واحدة فلا استغناء عنه نعم كما يبطل
الدليل باستلزامه دعوى البداهة في المطلوب كذلك يبطل باستلزامه
نفس بداهة المطلوب لكنه ممنوع ايضا لدفاعه بان بداهة احد المتلازمين
لا يوجب بداهة الاخر كما يشير اليه المحشي في البحث الثاني لا حاجة لها
في غرض الشارح ههنا لما عرفت في الاضافة فلذا حمل المحشي على
المعنى الاول الدال على كون تلك الدعوى لازمة متقدما موقوفا
عليه كما يدل عليه قوله لانه انما يتوقف اه كما ستعرف ثم مراده من
المقدمات القضايا الموقوفة لبيان هذا المطلب اذ لما كان
~~البيان ههنا بالاقيسة القضايا الموقوف لبيان هذا المطلب~~
اذ لما كان البيان ههنا بالاقيسة لا بما يشتمل على دليل يستلزم
بواسطة مقدمة اجنبية غريبة كان كل من تلك القضايا مقدمة
بمعنى قضية جعلت جزء قياس او حجة وفيه تأمل لان منع التبويب
في بعضها كما سبق من المحشي يقدح فيه ويمكن دفعه بادنى تأمل وذ
لك ان نقول كل منها مقدمة بالمعنى الاعم المفسر بما يتوقف عليه
صحة الدليل سواء كان جزءا منه كالصغرى او خارجا موقوفا عليه
كشرائط الادلة من مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكصدق
المقدمة الاجنبية وعلى التقديرين فالمراد التوقف على دعوى البداهة
في بعض تلك القضايا لا في جميعها للقطع بان بعضها كلزوم الدور
والتسلسل وبطلانهما نظري ولذا احتاجوا الى بيان اللزوم الى امتناع
اكتساب التصديق من التصور وبالعكس وفي بيان بطلان التسلسل الى حدوث

وهو ارجاعه الى القياس المستلزم لذاته بتحرير
مقدمة ادلتها منه

النفس كما هو المشهور واحتاج المحققون الى بيانها بادلة اخرى
كما سبق من الشارح وغيره والمراد من اطراف تلك القضايا المقد
التصورية من موضوعات الحمليات منها والمحمولاتها ومقدمات الشرطيات
منها وتواليها وتوقفه على دعوى البداهة في اطرافها قادح في دليل
جانب التصورات لما قدمنا ان دليل القوم هاهنا منحل الى دليلين
بل الى ادلة اربعة احدها لنفي كسبية جميع التصورات وثانيها
لنفي كسبية جميع التصديقات وثالثها بداهة جميع التصورات
~~رابعها النفي كسبية جميع التصديقات~~ ورابعها النفي بداهة جميع
التصديقات اذ لو كان الكل دليلين لم يتم تقريب شيء منها فنذكر
قوله الاول انا لا نم ان الدليل لا يتم الا منع عدم تمام الدليل مع ان
ما الشرحه الشارح عدم تمام الاستدلال مبني على ان التمامين بالنسبة
الى المستدل كما هو المراد هاهنا متلازمان لان تمام الدليل عبارة
عن صحته في الواقع مادة وصورة ومن شرائط صحته مادة كونها
معلومة قبل المطلوب بالعلم المناسب للمطلوب وتمام الاستدلال
بالنسبة الى المستدل عبارة عن كون اقامة الدليل الصحيح في الواقع
مادة وصورة فمنع تمام احدهما منع لتمام الاخر بل فيه تنبيه على ان تمام
الاستدلال المذكور في الحقيقة عبارة عن تمام الدليل المقام هذا
نعم بين تمام الدليل بمعنى صحته وبين تمام الاستدلال على الخصم كما هو
المراد فيما بعده عموم من وجه اذ قد يتم الاستدلال على الخصم بالدليل
الفاسد مادة او صورة وقد يتم الدليل ولا يتم الاستدلال على الخصم
وقد يتمان فيشكل تعرضه بالدليل في السؤال الاتي ويندفع بان العموم
المذكور بين التمامين انما هو اذا كان تمام الدليل بمعنى صحته في الواقع
واذا كان بمعنى صحته عند الخصم كما يدل عليه قوله حتى يتم الدليل على الخصم
فيعود التلازم بل العينية كما تقدم وبهذا يظهر اندفاع ما اورده بعض
الفاضلين من ان هذا المنع منه مبني على عدم الفرق بين الدليل والاستدلال
وما اورده بعض الافاضل من انه ليس مبنيا على عدم الفرق المذكور
لان الاستدلال اقامة الدليل فالفرق بينهما لا يخفى على المجانين
لكنه

ح انفس القضايا المذكورة قادح
في دليل جانب التصديقات وعلى
دعوى البداهة في اطرافها م

حاشية

لتوقف ح

لا ل

لكنه مبني على عدم الفرق بين تمام الدليل وتمام الاستدلال مستندا بما
قاله بعض المحققين في حواشي حاشية المطالع من ان صحة الاستدلال
بدليل يتوقف على امور متخالفة في المفهوم الاول صحته والثاني معلوميته
صحته والثالث بداهته ابتداء او انتهاء انتهى اذ لما كان صحة الاستدلال
متلازمة مع صحة الدليل او عينها سواء كانا بالنسبة الى المستدل او
بالنسبة الى الخصم كان كل من الصحتين موقوفة على ما يتوقف
عليه الاخر وغير موقوفة على ما لا يتوقف عليه الاخر فلا معنى لتمام
الدليل بمجرد المعلومية دون الاستدلال على انه يمكن المناقشة
فيما ذكره بعض المحققين بانه لو كان بداهة المقدمات شرطا
لصحة الاستدلال لما احتاج القوم في جواب من تجويز التسلسل
مع قدم النفس الى بناء الدليل على حدوث النفس مع ضعف
ادلته بل البطلوه باستلزامه انتفاء ذلك الشرط ولو سلم اشتراطها
بها بشرط حدوث النفس فغاية ما ذكره ذلك المحقق هو التوقف
على نفس البداهة لا على دعويها وستعرف ان الاول لا يستلزم
الثاني ولعله مبني على عدم الفرق بين التوقفين او على ظن الاستلزام
بينهما والكل خلاف الواقع كما تعرف قوله لانه انما يتوقف
على معلومية المقدمات الخ يعني ان صحة الاستدلال على شيء بطائفة
من القضايا التي هي مقدماته يكفيها مجرد كونها مع اطرافها معلومة
بالعلم المناسب للمطلوب هناك ولو كانت معلومة بطريق
النظر والاكتساب ولا تتوقف على نفس بداهة شيء من تلك القضايا
واطرافها والحكم بها حكما مطابقا للواقع فان عدم التوقف
على دعويها بهذا المعنى بالطريق الاولى لان التوقف على تلك
الدعوى يستلزم التوقف على نفس البداهة مع زيادة شيء
اخر هو حكم المستدل بها نعم لا بد من انتهاء تلك القضايا
واطرافها المعلومة الى امور بديهية في الواقع قطعا للدور او
التسلسل المحالين لكن وجوب ذلك الانتهاء لا يستلزم توقف
صحته على دعوى بداهة شيء من تلك القضايا واطرافها لجواز

ل

بين م

فضلا عن توقف تلك الصحة على دعوى بداهة شيء من تلك
القضايا واطرافها م

ان لا يكون ذلك المنتهى من جملتها بل خارجا عنها ولو سلم فغاية
الاستلزام الصحة بنفسه بذلك بداهة ذلك المنتهى في الواقع لا التوقف
عليها اذ ربما يكون لازما لشئ متاخرا عنه او لازما معه لشئ
ثالث لا لازما متقدما موقوفا عليه ولو سلم فغايته التوقف على
نفس بداهة ذلك المنتهى معلوما من المقدمات لا على دعويها
او يجوز ان يكون ذلك المنتهى معلوما بالعلم المناسب وبديهيا
في الواقع ولا يكون الحكم ببداهته بديهيا بل نظريا ثابتا بدليل او غير
ثابت ابدا كما سنشير اليه في البحث الثاني وكيف يتوقف صحة كل
الاستدلال على دعوى بداهة بعض مقدماته من تلك القضايا و
نحن نجد في انفسنا علوما قطعية حاصلة لنا من قبل ولا ندري انها
حين حصولها حصلت لنا بطريق البداهة او بطريق الكسب
ولا يتجه ان يقال لو حصلت بطريق الكسب لشعرنا بذلك لان الكسب
الصادر عنا بالاختيار لانا نقول لانم انه لا يلزم من الشعور به حال الصدور
دوام ذلك الشعور ولا الشعور بذلك كما ذكره الشريف في حاشية
المطالع في مثل هذا المقام فيعرض شبهة النظرية في كثير مما نعلمه بديهيا
فضلا عن غيرها كما يعرض من شبهة البداهة في كثير مما نعلمه نظريا لا
حتمال حصولها منا بطريق الحدس بتلك المقدمات التي سبقت
بيانها كما سبق مثل في دليل اثبات الواجب وكما قال الامام فخر
الدين الرازي في بعض كتبه ان ثبوت الواجب تعالى بديهي مع ثبوتها
بطريق الحدس اذ الفرق بين الحدس والفكر حضور تلك المقدمات
المرتبة دفعة في الحدس وتدريجا في الفكر وربما يشكل الفرق بينهما
حال تحصيل العلم بتلك المقدمات فما ظنك بالفرق بعد
عهد بعيد فنقول الدليل الذي ينتهي مقدماته الى مثل هذه العلوم يصير
جميع مقدماته معلومة بالعلم المناسب ويتم بها الاستدلال والدليل
قطعا مع الشك في بداهة كل من تلك العلوم المنتهى اليها فكيف
يتوقف عليه صحة البرهان واقامته مع ان الظن لا يناسب اليقين
المطلوب هناك واذ قد ظهر ان صحة الاستدلال غير موقوفة الى الحكم ببداهة

شئ من مقدماته في

فغايته استلزام الصحة للتغير بداهة ذلك المنتهى شئ

فضلا عن التوقف على دعويها ايضا

منه

يشير الى ان مراد الشارح انما يتم بهذه الكلية لانه
ان اراد ان صحة بعض الاستدلالات
يتوقف على دعوى بداهة مقدماته فلا يتم
ان هذا الاستدلال يتوقف تماما على تلك
الدعوى وهو ظ وان اراد ان صحة كل
استدلال يتوقف على دعوى بداهة مقدماته
فيتوجه ما ذكرنا

منه

شئ من مقدماته في امثال هذه الاستدلالات ظهر ان صحة غير موقوفة
على ذلك من المواضع وان كان المعلوم المنتهى اليها بديهية ذاتا
وبداهة كما هنا حيث انتهى بطلان التسلسل الى استحالة اجتماع
النقيضين حيث لزم تناهي غير المتناهي او عدم تناهي الزمان
المتناهي وبطلان الدور الى استحالة تقدم الشئ على نفسه
وكل من الاستحالتين بديهية وكذا الحكم ببداهتهما بديهية لكن تمام
الاستدلال لا يتوقف على الحكم ببداهتهما كما عرفت بل يتم بمجرد كونهما
معلومين يقينا مع قطع النظر عن تيقنهما بطريق البداهة الاولية
ولاجل ما حققنا قال العلامة الرازي في شرح المطالع والشريف
المحقق في حاشيته عليه ان صحة هذا الاستدلال لا يتوقف على دعوى
بداهة شئ من مقدماته وانما تتوقف على معلومية مقدماته كما
ستنقل ولاجله قالوا لا يلزم من كون الشئ بديهيا في الواقع ان
يكون الحكم ببداهته بديهيا كذلك وان اتفق البداهة في بعض
المواد فان قلت غاية ما ذكره العلامتان ان صحة الاستدلال
لا يتوقف على الحكم ببداهة شئ معين من المقدمات واطرافها على
سبيل التعيين من بينها لا ان صحتها لا تتوقف على الحكم ببداهة شئ ما
منها ولو على سبيل الاجمال والابهام وغرض الشارح ههنا تتم بهذا
القدر وهو قطعي في الاستدلال على هذا المطلب ولو بغير دليل القوم
كدليل الشارح والدليل المماثل لدليل اثبات الواجب او غيرها
وان لم يتوقف على تلك الدعوى سائر الاستدلالات وذلك لانه ربما
يعرض للمستدل بكل من تلك الادلة ههنا شبهة نظرية جميع مقدماته
واطرافها على تقدير نظرية جميع التصورات والتصديقات فلا يمكن
الاستدلال بشئ منها لاستلزامه الدور او التسلسل فلا يعتمد على دليل لازم
عليها الا بعد انقطاع عرق الشبهة بالحكم ببداهة مقدماته ابتداء
او انتهاء قلت ان اريد بالحكم الموقوف عليه الحكم ببداهة شئ
معين من المقدمات واطرافها ففيه ان ذلك الحكم غير مقطوع به
لما عرفت من جواز ان يكون الشئ بديهيا في الواقع ولا يكون بداهته

ما ذكره

فكيف يتوقف عليه قطعا فليس القطع المذكور ههنا
عبارة عن القطع الذي ذكره الشارح اذ لم ما ذكره
التوقف القطع الذي يتوقف عليه القطع ثم على

منه

ولا يكون بداهة مقطوعا بها واذا احتمل النظرية فلا تندفع تلك
الشبهة فالتوقف عليه ممنوع وان اريد به الحكم ببداهة شيء ما منها
على سبيل الاجمال فسلمنا انه مقطوع به لكنه حكم نظري لا يثبت الا بواحد
من هذه الادلة الدالة على وجوب انتهاء كل معلوم الى البديهي و
مترتب عليها فيكون لازما متأخرا لها كمدعاهم لا لازما متقدما
موقوفا عليه ولا نسلم انه لا يعتمد عليها قبل هذا الحكم بل هو بمجرد معلومية
مقدمات كل منها واطرافها بالعلم المناسب يعتمد عليه ويستدل به
على المدعى ثم على وجوب انتهاء تلك المقدمات واطرافها الى البديهي
بان يقول هذه المقدمات واطرافها امور معلومة وكل معلوم
يجب انتهاؤه الى البديهي او بان يقول لو لم يكن منتهية الى البديهي
لما حصل لنا علم قطعي باستحالة اجتماع النقيضين من مقدمات والا
لزم الدور او التسلسل واللوازم الثلثة باطلة قطعا ولو لم يكن
بديهية فكل من الادلة كما يفيد المطلوب يدفع تلك الشبهة عن نفس
تشجيع بدفع الضرر عن نفسه وعن غيره وتحقيق ذلك انه على تقدير
نظرية الكل يكون الحكم بالبداهة ايضا بل كل حكم نظريا يستلزم العلم به
احد المحالين فان اتبع المستدل اثر تلك الشبهة لم يحصل له حكم اصلا
بل تقوده الى ورطة السوفسطائي اللاادري والا فيكفيه مجرد معلومية
المقدمات واطرافها المستندة الى نفس البداهة ابتداء او انتهاء
او لو لم يكفه تلك المعلومية بل احتاج الى الحكم ببداهتها ننقل الكلام
الى دعوى البداهة فاما ان يكفيه مجرد معلومية تلك الدعوى او يحتاج
الى دعوى بداهتها فننقل الكلام الى الدعوى الثانية وهكذا فاما ان ينتهي
الى كفاية مجرد المعلومية المستندة الى نفس البداهة في واحدة من
المراتب او يحتاج المستدل الى دعاوي البداهة الغير المتناهية ولما
بطل الثاني تعين الاول فان قلت غاية ما ذكرتم ان صحة الاستدلال
لا يتوقف على دعوى البداهة صريحا لا تفصيلا ولا اجمالا الا انها لا
تتوقف عليها ولو ضمنا وغرض الشارح هنا يتم بهذا القدر وهو
قطعي وذلك لان هذا الكلام من الشارح بعد بيان سماجة تسليم

فلا يكون صحة الدليل موقوفة عليه فضلا عن ان يكون توقفها عليه قطعيا كما ذكره الشارح بقوله وهو قطعي منه

[illegible]

بانبنائه

بانبنائه على امتناع اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس
عندهم ولذا لم يكن لنا دفع ايراد المحشي عنه هنا بان مراده لا
يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات التي لا يتم عندهم بوجه
كامتناع الاكتساب المذكور وكحدوث النفس الضعيف
الادلة بل نقول صحة الاستدلال موقوفة على معلومية المقدمات
واطرافها كما اعترفتم ومعلوميتها للنفس الحادثة موقوفة على
نفس البداهة بناء على ان طرق البداهة كالمشاهدة والتجربة
والتواتر من اسباب العلم ولولاها لانتفت المعلومية
قطعا فاذا توقف صحة الاستدلال على نفس بداهة بعض
المبادي فقد توقفت على دعويها ضمنا كالمعلومية وسائر
شرائط الادلة بناء على ان دعوى صحة الدليل يتضمن التزام جميع
ما يتوقف عليه الصحة ولذا كان منع المعلومية منعا موجها كما سيجيء
التصريح بذلك في كلامي العلامة الرازي والشريف المحقق وكان
منع مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى منعا موجها كما صرح المحشي
في حاشية الاداب قلت بعد تسليم ذلك كمجرد تضمن دعوى الصحة
او المعلومية لدعوى البداهة من غير شعور المعلل بتلك الدعوى
وتوقف دليل عليها لا يكفي في غرض الشارح هنا وانما يكفي في
نفي كسبية الكل ان يكون مفهوم البديهي محمولا على بعض
المقدمات ولو حملا اجماليا بحيث لو عاد الى ذلك التفصيل ولما
كان بداهة شيء ما من المبادي كلما نظريا غير ثابت قبل هذه
الادلة امتنع ادعاء المعلل اياها والحكم بها قبلها ولو اجمالا اذ
الحكم الاجمالي بهذا المعنى فرع الحكم التفصيلي فقد ظهر ان صحة الاستدلال
على هذا المطلب لا يتوقف على دعوى البداهة لا تفصيلا ولا اجمالا
لا صريحا ولا ضمنا على وجه يشعر به المستدل فلا غبار في كلام المحشي
هنا الا انه يتجه عليه ان غرض القوم تحقيق الاحتياج الى المنطق
والاستدلال الصحيح عليه فلا وجه لاقتصاره على مجرد المعلومية بل
لا بد من صدق المقدمات في الواقع ايضا كما ينقل عن الشريف

طـ والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب فقد تحقق هناك كلامان في معنى التوقف احدهما التقدم وثانيهما اللزوم المستفاد من قوله ولولاها لانتفت منه

٩ [illegible]

المحقق في حاشية الكبرى الا ان يكون الحصر في كلامه اضافيا بالنسبة
الى البداهة ودعويها فلا يقدح فيه توقفه على شيء اخر غيرها او
يحمل العلم على العلم المطابق للواقع وعليه يحمل ما في الحاشية الصغرى
فاعرف هذا المقام اذ قد سهى عنه اقوام بعد اقوام فتدبر لكنه
لا يستلزم ذلك اي وان استلزم توقفه على نفس البداهة
لما نقلناه عن بعض المحققين او مراده بل لا يستلزم توقفه على نفس
البداهة لما ذكرناه من القدح في ذلك المنقول لكن الظاهر من
اقتصاره على دعويها هنا مع انه تعرض لنفسها ايضا فيما قبل
هو الاول ومع ذلك لا يخلو عن الايماء الى الثاني فتدبر لا يقال
لا بد من دعويها في اثبات الممنوع تحرير المراد ح ان ليس مراده
انه لا يتم بالنسبة الى الخصم بشهادة انهم في هذا الاستدلال
في مقام التعليم وربما ينقلب المتعلم خصما فيورد الشبهة التي اوردوها
وها هنا وهي انه على تقدير نظرية جميع التصديقات بكون القضايا
المأخوذة في هذا الاستدلال ايضا وعلى تقدير نظرية جميع
التصورات تكون شروط التصديق بتلك القضايا اعني تصورات
اطرافها نظرية ايضا فلا يمكن الاستدلال بشيء من الدليلين لان
الاستدلال بهما موقوف على التصديق بالقضايا المأخوذة فيهما
والتصديق بها على ذلك التقدير يستلزم الدور او التسلسل في
نفس التصديقات او في شروطها مع انهما محالان ومن البين ان
هذه الشبهة على تقدير كونها منعا للمقدمات سندا لها بان
العلم بها مستلزم لاحد المحالين على ذلك التقدير لا تندفع بالمنع
وهو ظاهر ولا بالاستدلال لانه يعود بمنعها على كل دليل اثبت
به لدفعها وفي كل مرتبة ولا تنقطع عرقها الا بدعوى البداهة في تلك
المقدمات البديهية ذاتا وبداهة فعلى هذا يثبت الحصر الذي
ادعاه الشارح اما الجزء الايجابي القائل بانه يتم بدونها فلان الشرط
من ان المستدل اذا لم يدع بداهة تلك المقدمات بل ادعى نظريتها
والاستدلال عليها وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية فيجوز للخصم ح ان

لا ادعى نظريتها حقيقة تمام الاستدلال الثاني في الاستدلال عليها ح

ح المستدل ح بتوجه ذلك بل مراده انه لا يتم بالنسبة حم

بدعوى بداهتها فقط لما عرفت من انقطاع عرقها بعدها واما الجزء السلبي القائل بانه لا يتم حم

يمنع

يمنع تلك المقدمات في كل مرتبة من ~~الى غير النهاية فيجوز للخصم ح~~
تلك المراتب بحيث لا يتوقف جواز منعه عند حد مستندا بان العلم
بها على ذلك التقدير يستلزم لاحد المحالين في نفس التصديقات
او في شروطها كما اشرنا وفي قوله او ان يستفسر في كل مرتبة تسامح
لان طلب التفسير والتعريف ليس منعا اخر لان المنع طلب الدليل
ولا وظيفة اخرى والمراد ما ذكرنا من كونه اشارة الى المنع المستند
بلزوم احد المحالين في شروط التصديق وانت خبير بان الاستفسار
عن المجهول المطلق فان الاستفسار يستلزم لمعلومية الاطراف
المطلوبة ولو بوجه ما وهذا القدر كاف في التصديق الا ان يقال
قد يتوقف التصديق بالقضية على تصور اطرافها على وجه مخصوص فتدبر
لانا نقول انه تخصيص الجواب ان ذلك الخصم اما ان يكون مناظرا طالبا
لظهور الحق او لا يكون مناظرا بل مكابرا فعلى الثاني الجزء الايجابي من
ذلك الحصر ممنوع اذ لا ينفعه اظهار المعجزة فضلا عن دعوى البداهة
وكيف ودعوى البداهة لا يفيد علما بالحكم المجهول عند الخصم فلذا قالوا
انها لا تجري للمناظر فاذن ذلك المكابر وعلى الاول فالجزء السلبي والجزء
ممنوعان اذ يكفيه نفس المستدل فينقطع بحثه بمجرد المعلومية المستلزمة
للبداهة ابتداء او انتهاء من غير احتياج الى حكم المستدل بالبداهة او لا
يجوز منع المقدمة بعد كونها معلومة للمناظر وان لم يعلم بداهتها و
قد عرفت صحة الدليل المعلوم بالعلم المناسب مع الشك في بداهة
كل مقدمة معينة وصحة البرهان مع عدم الجزم ببداهة شيء من المقدمات
المتيقنة وقد شيد اركان الجواب الشريف المحقق تلك الشبهة
عن المناظر الطالب لظهور الحق في الحاشية الصغرى بمجرد الحكم بالمعلومية
من غير التفات الى البداهة حيث قال هذه المقدمات واطرافها امور
معلومة لنا بلا شبهة في ذلك فيتم الاستدلال بها قطعا وكونها معلومة
لنا مؤيد للمطلوب انتهى ودفعها مع العلامة الرازي في شرح المطالع
وحاشية الكبرى عليه عن ذلك المناظر بمجرد الاعتماد على نفس المعلومية
مع التصريح بان صحة الاستدلال لا تتوقف على دعوى بداهة شيء من هذه

ح ما ح م

بمعنى ان المستدل لا يدعي صحة نفس القضية المعلومة صريحا ولا يدعي معلوميتها ضمنا ولا يدعي بداهتها او نظريتها فيعلم انه حم لما يكفي حم

بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا اجل ما حققنا دفع الشبهة حم

لع

القضايا الاصرية والاخمية حيث قال وحاصل ان هذا الشك لا يكون
معارضة لانه لا يثبت نقيض المدعى ولا نقضا بالجريان والتخلف
وهو ظاهر فهو اما نقض باستلزام الدليل احد المحالين واما [redacted]
مناقضة فان كان نقضا بانه لو تم بجميع مقدماته لكانت القضايا
المأخوذة فيه معلومة واللازم باطل لاستلزام الدور او التسلسل
ايضا لان تلك القضايا على ذلك التقدير يجوز ان يكون ذلك
التقدير محالا انفك عنه لازمه الذي هو كسبية تلك القضايا و
اطرافها ولو سلم فلا نسلم احتياجها وان كان مناقضة فان منع بداهة تلك
القضايا واطرافها فلا يكاد يتوجه هذا المنع لان المعلل لم يدع بداهتها
بل صحتها وذلك لان صحة الاستدلال بها لا يتوقف على بداهتها و
بداهة اطرافها بل على صدقها في نفس الامر ومعلومية صدقها فيها
فمنع بداهتها منع لمقدمة لم يدعها المعلل الاصرى والاخمى وان منع
صدقها او معلومية صدقها فهناك مسلكان احدهما منع صدقها
في نفس الامر ومعلومية صدقها فيها مستندا بانه يجوز ان يكون
الواقع نظرية الكل فلا يمكن العلم بشيء منها لاحد المحالين وهذا
المنع مما لا يمكن التفصي عنه فالحام المعلل لازم وثانيهما منع الصدق
او المعلومية على تقدير نظرية الكل بان يقال سلمنا ان تلك القضايا
صادقة او معلومة الصدق في الواقع لكن كونها صادقة على تقدير
نظرية الكل او معلومة الصدق في الواقع على ذلك التقدير ممنوع كيف
والعلم بصدقها او بمعلومية صدقها على ذلك التقدير محال مستلزم
لاحد الخلفين فذلك المنع مدفوع بالترديد بان يقال لما كانت
صادقة او معلومة الصدق في الواقع فاما ان يكون كذلك على
ذلك التقدير ايضا فيتم الدليل المذكور ساقطا عنه ذلك المنع او لا
يكون كذلك على ذلك التقدير فيكون ذلك التقدير منافيا للواقع
لان الواقع في الواقع على جميع التقادير الغير المنافية له وما ينافي
الواقع منتف في الواقع واياما كان يلزم المطلوب انتهى اقول في هذا
الكلام من المحشي تعريض بالعلامتين حيث حكى بلزوم الافحام في

الى المكاسب اذ المحتاج الى
المكاسب ما هو كسبي في
الواقع لا ما هو كسبي على
كل تقدير ممكن او محال صح
صح

واطرافها على
تقدير نظرية الكل
كسبيته غير منتهية
الى البديهي فتحتاج الى
كاسب وهكذا الى غير النهاية
فاما ان يرد الدور او التسلسل فجوابه
منع لزوم كسبية تلك القضايا
صح صح

اشار الشريف هناك واقتصر
الى انه لا ينفع للمعلل هنا الجواب
بنقض دليل الناقض بمثل نقيضه لانه
يعود بمثله كلما عاد المعلل [redacted] تبيين
صحة اصل دليل المعلل وبهذا القدر يتم
غرض الناقض لان غرضه ايقاع الشك في
اصل الدليل لا اثبات شيء [illegible]

واقع صح

المسلك الاول

المسلك الاول بان السلوك الى هذا المسلك مما يقود اليك
الى ورطة السوفسطائي اللاادري لانه كما ينتفي العلم بهذه القضايا
ينتفي العلم بكل قضية ونقيضها كما اشرنا فكيف لا يفضي ذلك الى السوفسطائي
المكابر كذلك هذا الشك كيف وهو اجهل من الحيوانات الحاكمة
باحكام المحسوسات فلا كلام معه بل الافحام والالزام [redacted] يدور
حول المناظرة بين ذوي الافهام ولا مخلص لنا شارح هنا الا ان
يقال قد عرفت ان جواب العلامتين بالترديد عن المنع بالمسلك
الثاني لم يكن باثبات المقدمات الممنوعة على تقدير كل من الشقين
بل كان باثباتها على الشق الاول وبتغير الدليل على بطلان نظرية
الكل بناء فانها للواقع على الشق الثاني وذلك التغير اعتراف
منهم بان مقدمات ذلك الدليل على الشق الثاني غير ممكنة
الثبوت ايضا فلا يتم الدليل المشتمل عليها الا بدعوى البداهة
فيها اذ لو اشتغل ببيانها بالدليل يتوجه ذلك على مقدماته ايضا
فيدفع بالترديد ايضا بالاثبات تارة وبالتغيير اخرى ويعود المنع
والجواب المذكور الى اوله بهذا الدفع بل الى جميع ما ذكر في الجواب
على كل من الشقين وهكذا الى غير النهاية ويحتاج المجيب في كل مرتبة
من مراتب التغيير الى دعوى بداهة المقدمات وانت قد عرفت
اضمحلاله ايضا على وفق مراد المحشي على ان جواب العلامتين يمكن
ان يحمل على الاثبات على الشق الثاني ايضا بان ذلك التقدير لما
كان محالا منافيا للواقع فلا يقدح في صدق المقدمات ومعلوميتها
ايضا فيتم الدليل سالما ايضا اذ لا يجب صحة الدليل على كل تقدير
محال والا لم يتم دليل اصلا ضرورة ان كل دليل على تقدير استلزامه
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما غير صحيح او بان يقال ليس مراده
من قوله لا يتم الا بدعوى البداهة ان تمامه يتوقف عليه بل مراده انه
لا ينتهي الا الى دعوى البداهة لان المعلل في نفسه يطلب دليلا
على كل مقدمة نظرية فاذا انتهى الى الاوليات مثل استحالة اجتماع
النقيضين فلا يطلب عليها دليلا بل الظاهر انه يحكم ببداهتها ويعود

المنع صح

الى مقدمة اخرى وبهذا القدر يتم غرضه من الاسلمية بمعنى الارجحية
كما قدمنا فتامل واما ما قاله بعض القاصرين المعاندين بعد ذلك
اذا لم يدع المستدل بداهة المقدمات واطرافها كان للخصم
ان يقول هذه المقدمات واطرافها نظرية على تقدير نظرية الكل
فيحتاج في تحصيل هذه المقدمات واطرافها الى الدور او التسلسل
المحالين فيكون الاستدلال الموقوف على المحال محالا فاما اذا ادعى
بداهتها لا يبقى للخصم مجال ادعاء هذا المحال ويتم الاستدلال واما كون
بداهة تلك المقدمات مع اطرافها منافية لغرض نظرية الكل فلا
يضر المستدل بل يؤيده كما هو المذكور في الحاشيتين فما اورده ابو
الفتح ناش من الجهل بحقيقة الحال وعدم التفرقة بين الدليل والسند لال
انتهى هذيانه فحقيق انه مع كونها افتراء على الحاشيتين لما عرفت انها
فيهما دعوى المعلومية لا دعوى البداهة قد ظهر بطلانه مما ذكرنا بوجوه
كيف وهو عند اولى الالباب كنعيق غراب او طنين ذباب فقد
انعكس رؤية الجهل عليه قوله الثاني انه ان اراد بقوله وذلك
كاف لك اعلم ان القوم ههنا اثبتوا بالدليلين حكمين هما رفعا ان
للايجاب الكلي اعني قولهم ليس الكل نظريا وقولهم ليس الكل بديهيا ثم
فرعوا على الحكمين جزئيتين هما بداهة البعض منهما وكسبية البعض الاخر
منهما حيث قالوا اي البعض من كل منهما بديهي والبعض الاخر نظري
وهما منحلتان الى جزئيات اربع سالبتان ثم لبيان بداهة الا
نقا مين بداهتها في المقصود الاصلي من الاستدلال القوم ههنا تلك
الجزئيات الاربع لا الحكمين المذكورين فقول الشارح المحقق ههنا نفي
كسبية الكل كناية عن لازمه الذي هو بداهة البعض من كل منهما وقوله
عدم بداهة الكل كناية عن لازمه الذي هو كسبية البعض من كل منهما
ويدل عليه سوق كلامه ولا سيما قوله فيما بعد ذلك بعينه دعوى البداهة
في عدم بداهة الكل فنحن نقول لا يريد الشارح المحقق هذا ولا ذاك
وكيف يريد انه يكفي دليلا عليه هو بعينه وبيان بداهة المطلوب ولا
يمكن الاستدلال على البديهي وكيف يريد ان قولنا هذه المقدمة او

بعض

بعض المقدمات بديهي عين قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات
نظرية مع ان الاول موجبة شخصية او جزئية حاكمة بمفهوم البديهي
على بعض معين او غير معين من مقدمات هذا الدليل واطرافها و
الثاني سالبة لمفهوم النظر عن مجموع التصورات والتصديقات
بل يريد انه عند الحكم بان هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بد بديهية
ينتقل الذهن دفعة بطريق الحدس الى ما هو المطلوب الاصلي من
الدليل الاول اعني بداهة بعض التصورات والتصديقات اذ لما كان معلومية
المقدمات شرطا لصحة الاستدلال عند كل مستدل كانت ملحوظة ههنا
ولو اجمالا فينتج دفعة ان بعض المعلومات هذه المقدمات
واطرافها وهي بديهية فبعض المعلومات بديهية من غير احتياج الى ترتيب
تلك المقدمات او غيرها على سبيل التدريج اللازم في النظريات و
ذلك مما يجده كل عاقل من نفسه لا سيما بعد الشوق والتعب في تحصيل
المطلوب فانهما غير منافيين للحدس كما يجيء من الشارح ولاجل
ان المطلوب ههنا ليس عين تلك الشخصية او الجزئية بل حاصل
بواسطة القياس الخفي الحدسي وفيما بعد عين المقدمة ~~الاستثنائية~~ ط
الاستثنائية لم يقل ههنا وهذا عين نفي العينية وسقط الوجهان

٧ كسبية الكل كما يقوله بعد وبهذا البيان ظهر
انتفاء التفريع دعوى صح

الاخيران من وجوه بحثه واندفع ما اورد عليه ان مجرد قضية واحدة
وان استلزمت قضية اخرى كما في الاصل وعكس المستوي او النقيض
الا ان العلم بها وحدها لا يستلزم العلم بالاخرى ما لم ينضم اليها قضية
مع ترتيب بينهما بان يقال ههنا كلما كانت هذه المقدمة او بعض
المقدمات واطرافها بديهية لم يكن الكل كسبيا لكن المقدمة حق
فلم يتفرع عدم الاحتياج الى الدليل انتهى فالاولى وذلك الاندفاع
هو ان الظاهر ان القضية الاخرى تنتظم اليها على نظم طبيعي دفعة
من غير تدريج فتحصل الاخرى بطريق الحدس والمجرد وظهور هذا
ورجحانه يثبت دعوى رجحان طريق الحدس من الاحالة الى البداهة
كما لا يخفى قوله ولو سلم ان هذه الشخصية او الجزئية هو عين ذلك
المطلوب ~~[illegible]~~ الى الدليل عليه وانما يتفرع عليه لو كانت تلك الشخصية
اللازم هو رفع الايجاب الكلي بما يتفرع عليه ايضا سلب احتياج ذلك الكلام

او الجزئية الحاكمة ببداهة بعض المقدمات واطرافها بديهية و
هو ممنوع لجواز ان تكون ذلك البعض بديهيا في الواقع ولا يكون
الحكم ببداهة بديهيا بل نظريا محتاجا الى الدليل فح يكون المطلوب
عين هذا المطلوب النظري فكيف لا يحتاج الى الدليل عليه وانت
خبير بان هذا التجويز من المحشي في مثل استحالة اجتماع النقيضين
من مقدماته مكابرة لانها بديهية ذاتا وبداهة ولئن تنزلنا فلا
شبهة في رجحان الحكم ببداهتها وقد سبق ان بهذا القدر يتم دعوى الرجحان
ثم لا يتوقف صحة الدليل على الحكم ببداهة فالمتوجه عليه هو الوجه
الاول لا هذا الوجه اللهم الا ان يكون ثم مبنيا على عدم كفاية مجرد المعلومية
فكانه قال ان كفى مجرد معلومية المقدمات واطرافها فلا يصح
القول بتوقف الدليل على دعوى بداهتها وان لم يكف بل يحتاج
المعلل الى دعوى البداهة بناء على تجويز الخصم نظرية المقدمات
واطرافها على تقدير نظرية الكل فذلك الخصم كما يجوز نظرية المقدمات
واطرافها يجوز نظرية دعوى البداهة فلا يتفرع عليه انه لا حاجة
الى الدليل عليه بالنسبة الى احد قلنا مثل واعلم انا قد اسلفنا ان ههنا
دعويين احديهما انقسام الكل الى البديهي والنظري وثانيتهما كون
ذلك الانقسام بديهيا والمص انما ادعى بقوله بالضرورة بداهة
الدعوى الاولى لا بداهة الدعوى الثانية والشارح انما ساق
دعوى بداهة المقدمات واطرافها ليصحح ترجيح الحكم ببداهة الدعوى
الاولى على وفق مراد المحشي المص فلذا توجه عليه هذا المنع من المحشي
لان بداهة الانقسام موقوفة على بداهة الجزئيات الاربع وعلى
بداهة قولهم ليس الكل نظريا وليس الكل بديهيا فبداهة هذين
القولين ملزمة عند الشارح لا محالة فلا يتجه ان هذا المنع من المحشي
منع مقدمة غير ملزمة عند الشارح لانه انما ساق دعوى البداهة
لبيان دعوى الثانية التي جاز ان يكون نظرية واذا جاز ذلك
جاز ان يكون دعوى البداهة مقدمة نظرية من دليلها فبداهة
دعوى البداهة غير ملزمة عنده فتامل الا تشتبه احديهما بالاخرى

بهذا الوجه
و



قوله

قوله اللهم الا ان يجعل الخ يحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق
الثاني في معنى قوله لاستلزامه المصادرة على المطلوب على ذلك
التقدير انه يستلزمها على تقدير ان يراد انه عين نفي كسبية الكل
لانه على ذلك التقدير يكون الدليل موقوفا على نفس المطلوب والمصادرة
هو توقف الدليل على المطلوب سواء كان المطلوب جزءا منه او خارجا
موقوفا عليه وما يقال حتى كون المطلوب عين الدليل او جزءا منه ففاسد
من وجهين الاول انه لا يمكن العينية اذ المطلوب قضية واحدة ولا
اقل في الدليل من قضيتين اللهم الا ان يقال مبني على الدليل الاصولي
وفيه ما فيه الثاني ان التوقف على المطلوب مطلقا ولو كان
خارجا عنه مصادرة فاسدة مستلزمة لفقد شرط معلومية الدليل
الكاسب قبل المطلوب لاستلزامه للدور الباطل كما وهم لان
توقف المطلوب على الدليل المعين ممنوع وان بني على القول بان
خصوصية العلة من مشخصات المعلول فالحاصل بكل دليل علم
اخر بالشخص فح يقدح توقف الدليل على حصول المطلوب بهذا
الدليل لجواز ان يتوقف على حصوله بدليل اخر غير مشتمل على المصادرة
وبالجملة على تقدير تسليم الدور في الظاهر لا دور في الباطن فليس
مستلزما للدور الباطل مع ان المصادرة باطلة وفاقا فالتعويل
على ما ذكرنا وخلاصة الجواب ح انا نختار ان المراد هو انه عين
ذلك النفي ومع ذلك يتفرع عليه قوله فلا حاجة الى الدليل اذ ليس
المراد نفي الاحتياج الى الدليل المعهود للقوم اذ لما كان ذلك
الدليل موقوفا على دعوى البداهة وكانت تلك الدعوى عين
المطلوب كان ذلك الدليل مستلزما للمصادرة فذلك المطلوب
سواء كان بديهيا او نظريا كان مستغنيا عن ذلك الدليل الفاسد
ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الاول على ان يكون ذلك القول
بمعنى انه يستلزمها على تقدير توقفه على دعوى البداهة لكن الظاهر
هو الاحتمال الاول والا لم يتبين التفرع بان المطلوب يثبت بهذا
الدليل اي بدعوى البداهة باسهل وجه فال عمال يتوجه على دليلهم

الى جنس الدليل بل نفي الاحتياج
م

لا باستلزام دليلهم المصادرة لان ذلك الاستلزام محل نظر
كما تعرفه ويتجه على الاول ان حمل قوله على دعوى البعينة ظاهر الفساد
كما عرفت وعلى الثاني ان استلزام دليلهم المصادرة انما يتم لو كانت
دعوى البداهة الموقوف عليها موقوفة على المطلوب وهو ممنوع
كيف وقد جوز كونها دليلا له والدليل لا يتوقف على المدعى بل يجوز
العكس فلم يجوز ان يكون صحة الدليل والمطلوب كلاهما موقوفين
على دعوى بداهة المقدمات واطرافها وان ادعى ان العلم بمجرد دعوى
البداهة مستلزم للعلم بالمطلوب والتوقف على ملزوم المطلوب
كالتوقف على نفسه في اقتضاء فقد الشرط فهو كالمصادرة في الفساد
ففيه انه اعتراف بالحدس الذي قدمناه وابطال لجواز كون دعوى
البداهة دليلا عليه ويتجه عليهما ابحاث الاول ان اثبات التفرع
لا يحتاج الى تخصيص الدليل لان كل دليل على هذا المطلب لا يتم
الا بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف عند الشارح فيكون
تلك الدعوى عين المطلوب عنده في كل دليل فبعد تسليم ان التوقف
على تلك الدعوى مستلزم للمصادرة في دليل القوم لا وجه لانكاره
في غيره او الفرق تحكم ظاهر الثاني ان حمل كلام الشارح ههنا على معنى انه
يكفي دليلا عليه او على معنى يوهم منافيا لما قصده فيهما من بداهة المطلوب
او البديهي لا يمكن الاستدلال عليه كما ذكره في حاشية الاداب وان
حمل الدليل على التنبيه مجازا فلا يقدح في كلام الشارح بل يؤيده فيسقط
منعه من اصله الثالث ان المتفرع على ف والدليل المشتمل عليها
لا عدم الاحتياج اليه بخلاف المتفرع على كون المطلوب معلوما قبل المصادرة
الاستدلال فالوجه ما ذكرنا فتأمل قوله الثالث انه لو سلم انه لا بد
في الدليل المذكور اه شروع لمنع قوله ثم لا بد من دعوى البداهة الخ
كما ان ذلك القول شروع في رجوع الدليل في جانب نفي بداهة
الكل ايضا الى دعوى البداهة في المطلوب فحاصل مراد الشارح
انه لا بد في اتمام الدليل من دعوى البداهة في المقدمة الاستثنائية
في القياس الثاني اعني قولهم لو كان الكل بديهيا لما احتجنا في شيء منها

الى الفكر لكنا نحتاج اليه في بعض كل منها بان يقال هذه المقدمة الا
ستثنائية بديهية وجدانا ومن البين ان تلك المقدمة الاستثنائية
عين المطلوب الاصلي من سوق الدليل وهو بعض التصورات و
التصديقات نظري محتاج الى النظر في التحقيق وهو ليس الكل بديهيا
في زعم المحشي والحكم ببداهة تلك المقدمة الاستثنائية قول بان
المطلوب الاصلي من هذا الدليل بديهي مستغن عن دليل وقد كان تلك المقدمة باعتبار ذاتها عين المطلوب و
ههنا وباعتبار الحكم بالبداهة عليها كافية في نفي كسبية الكل لانها
مندرجة ايضا في المقدمات في قوله لا يتم الا بدعوى البداهة
في المقدمات ولاجل انها مأخوذة في المقامين بالاعتبارين لم
يتجه عليه التكرار والاستدراك ولعل كلمة ثم الدالة على التأخر
في كلام الشارح للاشارة الى ان تلك المقدمة بعد كونها مع كونها
سائر المقدمات كافية في نفي كسبية الكل باعتبار عين المطلوب هي و
من الدليل الثاني باعتبار اخر او للاشارة الى انه شروع
في رجوع الدليل الثاني الى دعوى البداهة في المطلوب ولما كان
تلك المقدمة مندرجة فيما سبق كان توقف صحة الاستدلال
على دعوى بداهتها ممنوعا في ضمن الوجه الاول فقول المحشي لو سلم
تسليم لذلك المنع العتيق للاشارة الى منع جديد مثله مستندا
بكفاية مجرد المعلومية مع تسليم كما وهم ويمكن دفع هذا المنع بان
تلك المقدمات الاستثنائية في دليل جانب التصورات ممنوعة
غير ثابتة فنحتاج الى دعوى البداهة لان الامام فخر الدين الرازي
مع علو كعبه قائل بان جميع التصورات بديهية والتعريفات باسرها
لفظية لا حقيقية قوله الى النظر في بعض التصورات الخ جعل المقدمة
الاستثنائية من ذلك القياس موجبة جزئية لكونها نقيض
التالي الذي هو سالبة كلية لوقوع شيء النكرة في سياق النفي
وهو دال على عموم السلب وشموله كما صرح به المص في شرح
التلخيص في باب تقديم المسند اليه قوله فيكون ذلك الادعاء
بعين دعوى البداهة في عدم البداهة اي في عدم بداهة شيء

ما مطلقا ممنوع اذ ليس دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية
عين دعوى البداهة في قولنا ليس الكل بديهيا الا في قولنا ليس
البعض بديهيا لجواز ان يستدل بكل من المقدمة الاستثنائية
واحد من هذين القولين على الاخر وذلك لان القول الاول رفع
للايجاب الكلي والقول الثاني سلب جزئي وقد تقرر في محله
انهما متلازمان لما ان كلا منهما مع تلك المقدمة متلازمة بناء
على وجود الموضوع الذي هو التصور والتصديق ههنا فكلما صدق
قولنا انا نحتاج في بعض التصورات والتصديقات الى النظر
يصدق قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات او بعضها
بديهيا وبالعكس واذا ثبت التلازم بين تلك المقدمة وبين
كل من القولين فيصح الاستدلال بالمقدمة على احدهما حيث تكون
المقدمة معلومة وذلك الواحد مجهولا ويصح العكس حيث يكون
الامر بالعكس وصحة الاستدلال بين الشيئين دليل المغايرة
بينهما فكيف يكون دعوى البداهة في احد المتغايرين عين دعوى
البداهة ~~في البداهة~~ في الاخر هذا مراده وليس مراده انه يجوز
ان يستدل بكل من دعوى البداهة على الاخرى لان بداهة احد
المتلازمين لا تستلزم بداهة الاخر ● كما سيشير اليه بقوله ولا
ملزومة لها واذا انتفى الاستلزام انتفى الاستدلال القطعي المراد
ههنا وانت خبير بانه لا حاجة في مغايرة المقدمة المذكورة للقولين
الى التشبث بذيل جواز الاستدلال بينهما لانهما متغايران محمولا
وايجابا وسلبا بالبداهة الا انه قصد الايماء الى توجه ما يستفاد
من الوجه الثالث من انه لو ثبت المغايرة بين المقدمة الاستثنائية
والمطلوب الذي هو القول الاول فيجوز ان يكون تلك المقدمة
مع بداهتها دليلا عليه ولا يخفى ان هذا الايماء يكفيه مجرد جواز ان
يستدل باحدهما على الاخر كما يكفيه بيان المغايرة لان جواز
الاستدلال بين شيئين مطلقا ولو من احد الطرفين فقط دليل
المغايرة بينهما لامتناع ان يكون الشيء دليلا على نفسه والا لكان

قوله في عدم بداهة شيء ما اي من القولين
الاثنين وحاصل مراده اي دعوى
البداهة في تلك المقدمة ليس
عين دعوى البداهة في شيء من
القولين فضلا عن كونها
عين دعوى البداهة
في القول الاول الذي
هو المطـ

معلوما قبل نفسه

معلوما قبل نفسه وهو فاسد فالاولى الاقتصار عليه لان الاستدلال بكل من الشيئين
على الاخر مستلزم لكون كل منهما معلوما ومجهولا فيحتاج الى ما اشرنا
من ان المراد هو الجواز بحسب الوقتين والموضعين وايضا يحتاج
استلزام كل من القولين ايا لبيان لتلك المقدمة الموجبة الى
ملاحظة وجود موضوعها وفعلا لاحتمال صدق السالبة بعدم
الموضوع فلا يصدق الموجبة لتوقف صدقها على وجود الموضوع
كما سيجيء تفصيله قوله ولو سلم انه قد كان حاصل الاول ان دعوى
البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية ليس عين دعوى البداهة
في شيء من القولين المذكورين فضلا عن كونها عين دعوى البداهة
حاصل في القول الاول الذي هو المطلوب وحاصل هذا انه لو سلم انها عين دعوى
البداهة في احد القولين فلا نسلم انها عين دعوى البداهة في المطلوب
الذي هو القول الاول اذ لو كانت عينها بان يقال البديهي ما لا يحتاج
الى النظر فقولنا ليس بديهيا يكون بمعنى ليس ما لا يحتاج الى النظر
ليس وسلب السلب ايجاب فيكون ~~قولنا بديهيا~~ قولنا لا بديهيا بمعنى
انه نظري محتاج الى النظر فانما يكون عين دعوى البداهة في القول
الثاني لمناسبة الجزئية والحكم على البعض بينهما ودعوى البداهة في
القول الثاني ليست عين دعوى البداهة في القول الاول المطلوب
لما عرفت من ان القولين متغايران وان كانا متلازمين ولا ملزومية
لها اذ لو كانت دعوى البداهة في الملزوم مستلزمة لدعوى البداهة
في اللازم لامتنع الاستدلال بالشكل الاول المركب من المقدمات
البديهية مع دعويها بل لانسد باب الاستدلال والاكتساب اذ لا بد
من الانتهاء الى الحكم البديهي وكل كاسب ملزوم للمكتسب لا يقال
لخصوصية التلازم مدخل فيه لانا نقول ربما يستدل باحد المتلازمين
في الواقع على الاخر مع دعوى البداهة في الاول فلا يكون ذلك الاستلزام
مسلما ايضا بل لو سلم فانما يسلم حيث يكون اللزوم بينهما بينا بالمعنى الا
خص واللزوم بين هذين القولين ليس بينا بالمعنى الاخص ~~اللزوم~~
اذ ربما يحكم باحدهما مع الذهول عن الاخر بالكلية نعم بينهما لزوم بين بالمعنى

الا علم لكن بهذا القدر لا يكفي فيما نحن فيه لاسيما اذا كان الدعوى ههنا
بمعنى الادعاء والحكم فقوله ولا مدفوعة لها جواب سؤال مقدر يتوهم
انها مستلزمة لها وان لم يكن عينها وبهذا البيان اندفع ما توهمه بعضهم
من انه بعد تسليم ان دعوى البداهة في تلك عين دعوى البداهة في عدم الكل كيف
بداهة البعض انتهى فانه وارد على ما فهمه لا على كلام المحشي نعم يتجه عليه
ما قدمناه من ان مراد الشارح من المطلوب ههنا كسبية البعض لا عدم
بداهة الكل كما ان مراده من المطلوب فيما قبل بداهة البعض لا نفي
كسبية الكل وان اوهم ذلك ظاهر كلامه فعلى هذا يندفع الوجهان الاخيران
من الكلية اذ لا شك ان تلك المقدمة الاستثنائية عين كسبية
البعض واما ان الاحتياج في قولنا بعضها كسبي محتاج الى النظر
منسوب الى ذلك البعض وفي قولنا لكنا نحتاج الى النظر في بعضها منسوب
الينا فمما لا يفيد مغايرة في المعنى وانما هي مغايرة لفظية والمعتبر في الدليل
ان يكون معقولا لا ملفوظا ولعله لاجل هذا امر بقوله فتامل اولا
جل ذلك مع ما قدمناه من الابحاث الغامضة التي ربما ازل فيها الا
قدام والذا ترى ههنا تلاطم امواج الاوهام والحمد لله والمنة للمنعم على
الانعام قال الشارح ما من تصور وتصديق الا ويمكن الخ المشهور
في مثل ان يكون الجملة الاستثنائية حالية على الاستثناء المفرغ
اي ليس شيء من التصورات والتصديقات موجودا حالا من الاحوال
الا حال امكان حصوله بلا نظر بل بالحدس وكذلك دخول الواو على
المضارع المثبت فيحتاج الى تقدير المبتدا اي وهو يمكن او الى البناء
على المذهب الضعيف المجوز لوقوع الواو في المضارع المثبت الواقع
حالا كما ذكره المص في شرح التلخيص والاولى بحسب اللفظ ان يكون الجملة
صفة للتصور والتصديق والواو واو اللصوق كما اشار اليه مثله
البيضاوي في قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم ثم
المراد من التصور والتصديق هو النظري اذ لا معنى لحصول الفطريات
والاوليات والمجربات بالحدس ويؤيده المطالب فيما بعد لانها
مخصوصة بالنظريات اصطلاحا فان قلت وبعد ذلك ينافي ما ذكره

المحقق

المقدمة

يكون عين دعوى البداهة في عدم

اللفظ خ

المحقق الشريف في شرح المواقف من انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة
فان من النظريات ما هو معقول صرف لا تتعلق به المشاهدة بوجه
قلت مراد الشريف ان هناك ابدا ايضا في كل من المجربات والحدسيات
الشبيهة بها في الاحتياج الى المشاهدة بان السبب في المجربات معلوم
السببية مجهول الماهية ولذا كان القياس الخفي هناك قياسا
واحدا بان يقال لو لم يكن الحكم لعلة لم يكن دائما او اكثريا وفي الحدسيات
معلوم السببية والماهية جميعا ولذا كان هناك اقيسة خفية مختلفة
وليس مراده ان كل حدس مشروط بالمشاهدة كيف وقد صرح في
حاشية التجريد بان من الحدسيات ما هو من المعقولات الصرفة وفي شرح
المواقف المطالب النظرية يمكن حصولها بطريق التصفية كما تستقله
ولذا قال المحشي في ذيل الشرح ان حقيقة الحدس سنوح مقدمات مترتبة من
المبدا الفياض ولا يخفى ان النفس اذا كملت وتقدست عن العوائق
الجسمانية واعرضت عنها بالكلية واستعدت لكل فيض تفيض تلك
المقدمات المرتبة عليها من المبدا الفياض سواء كانت من المعقولات
الصرفة اولا وتلخيص الايراد ان كل علم نظري لا يتوقف حصوله على النظر
فكما ثبت تلك المقدمة فيكون تعريف النظري مباينا للمعرف وتعريف
البديهي شاملا لا عباره ويبطلان معا لكن المقدم حق اما الملازمة
فظاهرة واما المقدمة الاستثنائية فلان كل علم نظري فهو ممكن الحصول
بلا نظر بالحدس وكل ما هو كذلك فهو لا يتوقف على النظر بناء على ان التوقف
بالمعنى الاتي ولا يتوهم عدم فعلية الصغرى لان الامكان جزء المحمول
لا انه كيفية نسبتها بل هي ضرورة كالكبرى فيكون نتيجتها التي هي تلك
المقدمة ضرورة ايضا حاكمة بان لا شيء من العلوم النظرية بمتوقف
على النظر بالضرورة ما دام موجودا فيصدق عليه تعريف البديهي
بالضرورة الذاتية ولا يصدق عليها تعريف النظري في شيء من اوقات
وجودها لا بالفعل ولا بالامكان العام فقد ظهر ان الاولى ان يذكر
معنى التوقف الاتي هنا لبيان الكبرى كما ذكر قوله لان صاحب القوة
القدسية لبيان الصغرى وحاصل الجواب الذي نفى امكان ان يقال

ان اريد بتلك المقدمة الاستثنائية ان كل علم نظري لا يتوقف حصوله
على النظر الا بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وان اريد انه لا يتوقف
عليه بالنسبة الى بعض افراد الانسان فمسلم ويفيده الدليل المذكور
لكن الملازمة ح ممنوعة كيف والنظرية والبداهة مما يختلفان
باختلاف الاشخاص فيجوز ان يكون تلك العلوم بديهية بالمعنى
المذكور اي غير موقوفة على النظر بالنسبة الى صاحب القوة و
نظرية موقوفة عليه بالنسبة الى غيره وحاصل رد الجواب اختيار الشق
الاول واثبات للمقدمة الاستثنائية الممنوعة كما يشعر به تفريع قوله
فلا يتوقف الخ واعلم ان قول المجيب بالنسبة الى اخره ظاهر في ان
العلم الواحد يجوز ان يكون بديهيا بالنسبة الى صاحب القوة و
نظريا بالنسبة الى غيره وذلك الواحد لا يكون واحدا بالشخص
لان العلم عرض وتشخص الاعراض بمحالها فلا يكون الشخص القائم
بصاحب القوة عين الشخص القائم بغيره بل ذلك العلم الواحد
وهو واحد بالنوع هو العلم بمعلوم معين لما نقلناه عن الشارح
فيما سبق من ان العلم بكل معلوم نوع مغاير للعلم بمعلوم اخر والكل
من هذه الانواع افراد شخصية قائمة باشخاص الاذهان في اوقات
معينة فعلى هذا يكون هذا الجواب كالجواب الذي سينقل المحشي
عن بعض تعليقات الشارح مبنيا على اندراج الافراد النوعية
كالشخصية في النظري والبديهي المعرفين بهذين التعريفين ويكون
الامتياز بينهما باعتبار قيدي الحيثيتين كما يقتضيه ما ذهب اليه
الجمهور من الحكم في مثل قولنا كل حيوان كذا وكل علم نظري كذا ليس
مقصورا على الافراد الشخصية مطلقا بل يشملها والافراد
النوعية وان قصره بعض الافاضل على الافراد الشخصية والظاهر
من جوابه الاول من جوابيه هو ذلك ايضا لكن الجواب الثاني مبني
على انحصار افرادهما في الشخصية كما لا يخفى قوله فيه ان الظاهر ان
الامكان الخ اعلم ان الامكان الذاتي للحكم ان لا يأبى عنه ذات
الموضوع وان ابى عنه الامر الخارج عنها وان الامكان الوقوعي هو

بالنسبة الى كل فرد من افراد الانسان
فهي ممنوعة والدليل الذي سبق لبيانها
لا يفيدها وانما يفيد عدم توقفه
عليه صح صح صح صح

ان لا يأبى عنه ذات

ان يأبى عنه ذات الموضوع ولا الامر الخارج والمراد من ذات
الموضوع ماهيته وحقيقته والمراد من ابائها عن الحكم انه لو فرض
صدق ذلك الحكم في حقها لم يبق ماهيته تلك بل لزمها ان تنقلب
الى ماهية اخرى كاباء حقيقة الواجب تعالى عن سلب الوجود
عنه اذ لو فرض مسلوبا عنه انقلب الحقيقة الواجبة الحقيقة الممكنة
اذ كل ماهية يمكن ان يتوارد عليها الوجود والعدم فهي ممكنة و
كاباء كل ماهية عن ثبوت ماهية اخرى مباينة لها ككون الانسان
فرسا او جمادا وكون الاربعة فردا لان الثبوت المذكور يستلزم
الانقلاب واذا ابى ذات الموضوع عن احد جانبي الحكم كان الجانب
الاخر واجبا بالذات ولذا كان ثبوت الوجود وما يستلزمه من
صفات الكمال من العلم والحيوة وغيرها للواجب تعالى بالذات وثبوت
بعضها لبعض ممتنعا بالذات بخلاف ثبوت الماهيات الممكنة ولوازمها
لانفسها ككون الانسان انسانا وحيوانا والاربعة زوجا اذ لو
فرض عدم ذلك الثبوت لم يلزم الانقلاب بل غاية اللازم ان
لا توجد في شيء من الخارج والذهن وليس بمستحيل بالنسبة الى ذات
كل ممكن فلا يكون ثبوتها لنفسها وثبوت لازمها لها واجبا بالذات
وكيف يكون واجبا بالذات مع ان كونه واجبا بالذات مستلزم
لكون الوجود الذي يتوقف عليه تحقق ذلك الثبوت واجبا للممكنات
بالذات فيلزم انقلاب الماهية الممكنة الى الماهية الواجبة بالذات
وذلك قطعي البطلان ولاجل ما ذكرنا عرف الشريف المحقق
الامكان الذاتي بان لا يكون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات
وان كان واجبا بالغير والامكان الوقوعي بان لا يكون الطرف
المخالف واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض الطرف
الموافق لم يلزم محال اصلا ومراد المحشي من الامكان بحسب
نفس الامر هو الامكان الوقوعي لانه لا يجامع الامتناع اصلا
فكان امكانا في نفس الامر بخلاف الامكان الذاتي المجامع للامتناع بالغير
اذا تقرر هذا فتلخيص ايراده عليه انه ان اراد ان حصولها

الا يتوهم

واجبا بالذات وسلبه ممتنعا بالذات
وكان سلب بعض الماهيات المتباينة عن
بعضها الاخر واجبا صح

لكل فرد من افراد الانسان فحكمنا بالامكان الذاتي بمعنى ان ذات
لكل فرد اعني الماهية الانسانية او ذات تلك القوة لا تأبى عن
حصولها لكل فرد فعلى تقدير تسليمه لا يكفي في تفرع عدم توقف تلك
النظريات على النظر بالنسبة الى كل فرد وانما يكفي لو كان المعتبر في
مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وكان عدم اباء ذوات تلك
النظريات عن حصولها بلا نظر لكل من لا يأبى ذاته عن القوة
القدسية قادحا في التوقف وذلك ممنوع اذ الظاهر ان الامكان
المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر لان الظاهر
ان كلمة بعد في قولهم الا بعد حصول شيء اخر ظرف للامكان فيدل
على ان الامكان المعتبر هو الامكان المتحقق في وقت دون وقت
وذلك هو الامكان بحسب نفس الامر لا الامكان الذاتي الحاصل
لجميع الممكنات ازلا وابدا بالقياس الى الوجود وما يتفرع عليه ولو
فرض انه ظرف للحصول الاول فالظاهر ان انتفاء الامكان بحسب
نفس الامر عن حصول شيء بدون شيء اخر يعد توقفا في العرف
العام وان اراد ان حصولها لكل فرد ممكن بحسب نفس الامر بحيث
لا مانع عنه اصلا لا من جهة الذات ولا من جهة امر خارج فيمكن
حصول تلك النظريات بلا نظر لكل فرد بحسب نفس الامر ايضا و
ينتفي التوقف فذلك الامكان ظاهر المنع كيف والعلايق الجسمانية
والكدورات الطبيعية مانعة عن حصولها لاكثر الناس مدة
اعمارهم فيكون عدم حصول تلك القوة وعدم حصول تلك
النظريات بلا نظر لفاقد القوة واجبين بالغير فلا يكون شيء
منهما ممكنا بحسب نفس الامر ويثبت التوقف فلا اشكال في جواب
المجيب فقد عرفت ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف هو ههنا
نسبة بين العلوم النظرية وحصولها بلا نظر كما يدل عليه صريح كلامه
فيما بعد لا نسبة بين الافراد الانسانية وحصول القوة او بين القوة
وحصولها وان كان الامكان المذكور في الشرح ههنا نسبة بين
احد الاخيرين ونحن نقول الوجوب سواء كان وجوبا في جميع اوقات

وجود الموضوع

182

وجود الموضوع او في بعضها المعين او [illegible] غير المعين قسمان وجوب
بلا شرط شيء مع ذات الموضوع كما في الافعال الصادرة عن الفاعل
الموجب كما في ضرورة اظلام القمر وقت الحيلولة اللازمة للقمر
ح في زعم الحكماء ووجوب بشرط شيء معها كما في ضرورة الافعال الصادرة
عن الفاعل المختار كضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة وهي الضرورة
بشرط الوصف وكضرورة نفس الكتابة بشرط وقوعها وهي الضرورة
بشرط المحمول فان الافعال الاختيارية بعد تحققها في وقت فعلا
او تركا لا يمكن عدم تحققها في ذلك الوقت بناء على ان وجود كل
ممكن وعدمه مستندان الى علة موجبة فاذا تحقق احدهما بعلته الموجبة
كان واجبا بتلك العلة لكن لما كان الاختيار جزءا من علتها التامة
لم يكن تلك الافعال واجبة الوقوع في اوقاتها لان اتمام علتها غير واجب
على الفاعل المختار في ذلك الوقت ولاجل انها غير واجبة ابتداء
وواجبة انتهاء بحيث لا يمكن تداركها يقع الندم على فعلها او تركها في
وقت معين ولا يقع على الافعال الصادرة بالاضطرار فكل ضرورة بلا
شرط فهي ضرورة بشرط المحمول ولا عكس ولهذا كان الفعل والاطلاق
العام اعم مطلقا من الضرورة في وقت ما والدوام اعم من اللزوم والضرورة
بشرط المحمول مساوية للفعل والاطلاق العام فالامكان الوقوعي بمعنى
سلب الضرورة مطلقا عن الجانب المخالف للحكم ولو ضرورة بشرط المحمول
يوجب وقوع الجانب الممكن بالفعل في الامور الحالية والماضية لا
في الاستقبالية ولهذا قال الشيخ الرئيس ان صرافة الامكان هو الامكان
الاستقبالي المفسر بسلب مطلق الضرورة عن الطرفين ولو
ضرورة بشرط المحمول لان كل امر واقع في الماضي والحال فاحد طرفيه من
الوجود والعدم متعين يشتمل على ضرورة ما لا محالة واقلها الضرورة
بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لم يتعين بعد شيء من
طرفيه لا بحسب علومنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وانما يتعين اذا انقلب
الاستقبال الى الحال فلا ضرورة اصلا في شيء من طرفي الممكن بالنسبة الى زمان
الماضي والحال انتهى ملخصا واما ما ذهب اليه كثير من الاعلام ومنهم المص

ف

الاستقبال ولا تجر عن ضرورة احد الطرفين بالنسبة الى الزمان ح

والمحشي والفاضل العصام من ان الشيء من ان الشيء ما لم يوجب لم
يوجد فالمكن به ضرورية في وقتها بعلتها التامة فالضرورة في اوقات وصف
الموضوع اعم مطلقا من الضرورة بشرط الوصف لا اعم من وجه كما
حكم به العلامة الرازي وان الدوام لا يخلو عن الضرورة لا اعم منه كما هو
المشهور فيه انه فاسد سالب للاختيار بالمعنى الاخص وهو باطل عند جمهور
الحكماء والمتكلمين لان الكل قائل بوجود الاختيار في العباد وان اختلفوا في
وجوده في المبادي العالية وقد حققنا الامر في رسالة مستقلة معمولة
للامكان اذا تقرر هذا فنقول ان اراد بالامكان بحسب نفس الامر سلب
مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول عن الطرف المخالف فظاهر انه ليس
المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان بهذا المعنى والا لكان كل شيء ترتب
على شيء اخر متوقفا على ذلك الشيء سواء امكن ترتبه على امر اخر او لا مع ان
ان الامكان بهذا المعنى مستلزم للحصول بالفعل في الامور الضرورية
والحالية فيؤول معنى التوقف الى الامر الصحيح لدخول الفاء كما يذكره الشارح
وهو ليس توقفا بالمعنى المشهور الذي هو مبنى جواب المجيب وقد قصد
المحشي بهذا الكلام نصرته وان اراد سلب الضرورة بلا شرط عن الطرف
المخالف بمعنى ان لا يكون الطرف المخالف واجبا لا لذات الموضوع
ولا لامر خارج لازم لها في وقت فمنع امكان حصول تلك القوة لكل
فرد بهذا المعنى ساقط اذ ليس مراد الشارح ان حصولها لكل فرد
ممكن في كل وقت من اوقات وجوده كيف يقول به وحصولها يحتاج
الى التصفية كما حققها وهي تحتاج الى زمان مديد من عمره ولا انه
في وقت معين لان وقت حصولها غير معين بل مراده ان حصولها
بحسب الكل ممكن في وقت ما من اوقات وجوده بمعنى ان عدم حصولها ليس
ضروريا في بعضها كما هو الامكان المعتبر في نقيض الضرورية المطلقة
وامكان حصول القوة بهذا المعنى ثابت لا يقبل المنع وان لم تحصل
دائما لانها مقدرة التحصيل بالتصفية كما هو حققها وان كانت عسرة
جدا بناء على ان لتلك التصفية اسبابا يصل اليها كل من لقي بها كالسحر
فكما ان ليس السحر من الخوارق في التحقيق فكذا التصفية وهذا الكلام

لا يقال الاحتجاج الى ما ذكرتم في سقوط منعه لان كلام الشارح مبني على مذهب المتكلمين القائلين بلزوم الواجب تعالى فاعلا مختارا فيمكن ايجاد تلك القوة في كل فرد دائما امكانا بحسب نفس الامر لانا نقول على تقدير حمل الكلام على مذهب المتكلمين يكون الضرورة المأخوذة في مفهوم الامكان بمعنى الوجوب العادي فلا يسقط منعه مع ان للمحشي ان يقول لم يرد الله تعالى حصول تلك القوة لاكثر الناس فقد انتفى علة حصولها وعدم العلة علة العدم فيكون عدم حصولها لاكثر من افراد الانسان ضروريا بضرورة عقلية ولا ينقدح بذلك ما ذكرنا اذ قد حققنا في رسالة الامكان ان عدم تعلق الارادة تابع للعلم الازلي وان الضرورة التي يفيدها تعلق العلم الازلي اي بشرط المحمول لان تعلق العلم الازلي تابع لوقوع المعلوم في نفسه ولذا لم ينقدح به اختيار العباد فاحفظه فانه من الفوائد

من اثارح

183

من اثارح المحقق مبني على ما ذكره صاحب المواقف وشارحه الشريف
من انهم استدلوا على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بان معرفة الله
تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب واوردوا عليه ايجابا من جملتها انا لا نسلم ان معرفة
الله تعالى لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل بالالهام والتوجه التام كما
يقول به حكماء الهند او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما
يقول به الصوفية ثم اجابوا بان كل ذلك يحتاج الى النظر او المراد انه
لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل
الغير فليس شيء منها مقدورا لنا واما التصفية كما هو حققها فتحتاج الى
مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم
ما لا يكون مقدورا لنا انتهى فان قلت لا يصح حمل مراد الشارح على
ما ذكرتم من الامكان في وقت ما اذ لا يثبت به ما قصده من السالبة
الكلية القائلة بان لا شيء من العلوم النظرية بما يتوقف على النظر
وغاية ما يثبت به هو السالبة الجزئية بل لا بد ان يحمل على الامكان في وقت
معين هو وقت العقل بالملكة من مراتب النفس اعني وقت تحصيل
النظريات من البديهيات ولذا منعه المحشي بناء على ان حصولها
لو احتاجت الى تلك المجاهدات والمخاطرات لكانت ممتنعة
الحصول وقت تلك المجاهدات الذي هو من اوقات تحصيل
النظريات قطعا قلت مراد الشارح لما امكن حصول كل علم
نظري بلا نظر اذ ليس للعلوم وقت معين فليحصل القوة او لا ثم
تلك العلوم لا يقال بل لبعض النظريات وقت معين هو الاعتقادات
الاسلامية حيث لا يجوز تأخيرها الى ما بعد البلوغ لان ذلك التأخير
كفر لانا نقول انا لا يقدح بذلك لو لم يكف التقليد الى تحصيل القوة
وهو ممنوع ولاجل ان مراد ما ذكرنا اشتغل بابطال التعريف بجميع
النظريات مع ان بعضها الواقع بعد امكان تلك القوة كاف
في ابطاله كما اشار اليه المحشي في بعض النسخ حيث اورد على منعه
هذا انه غير حاسم لمادة الاشكال لبقاء الاشكال ببعض النظريات

حصولها بالتصفية المعتادة نادرة ما من اوقات وجوده ذلك الغير فعند الكمل صح

كما لا يجوز ح

وبهذا ظهر ان منع الامكان بالنسبة الى من لا يسع عمره تحصيل تلك
القوة لا يجدي ان يقال غاية ما ذكرتم معدودية التصفية المؤدية
الى بعض المطالب النظرية لا معدودية القوة القدسية المؤدية
الى جميع المطالب بلا نظر كيف وهي فضل من الله يؤتيه من يشاء
لانا نقول ح ان يعود الى ابطال التعريف ببعض النظريات
الحاصلة لتارك اسباب التصفية بالاختيار بعد انقضاء
زمان يسع التصفية كما هو حقها فغاية الامر ح عدم امكان حصول
تلك النظريات بلا نظر بمعنى سلب الضرورة بشرط المحمول لا
سلب الضرورة بلا شرط فهذا المنع من المحشي ساقط والعلاوة مدار
التسليم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فتدبر وان كان الامكان الذاتي
مسلما بناء على ان النفوس الانسانية متماثلة متفقة في الحقيقة
النوعية وقوله على انه في حيز المنع مبني على ما ذهب اليه البعض من
اختلافها في الحقيقة مستدلا عليه بانا نرى انسانين متقاربين في
المزاج غاية التقارب مع اختلافهما في ملكات النفس من الكرم
والبخل غاية الخلاف فلو كان ذلك الاختلاف من جهة المزاج
الجسماني لم يختلفا غاية الخلاف بل تقاربا فقد ظهر انه من جهة
ذوات النفوس ولا تصدر عن ماهية واحدة اثار متضادة و
ان جاز صدور الاثر الواحد عن حقائق متباينة فثبت ان حقيقة
كل نفس مباينة لحقيقة الاخرى ولا يخفى انه ضعيف جدا لان الملكات
المذكورة بمزاولة الاسباب فمن يزاول اسباب الكرم يكون
كريما ومن يزاول اسباب البخل يكون بخيلا وليس شيء من تلك
الملكات مما تصدر عن النفس باستقلالها وايضا بطن المزاج
غير معلوم فهذا مذهب لا وثوق له لكن هذا القدر كاف في مقام
المنع اولا مذهب للمانع ومن غفل عنه قال ما قال فتدبر ولو سلم
ذلك اي لو سلم امكان حصولها لكل فرد بحسب نفس الامر فانما
يلزم خروج تلك النظريات عن تعريف النظري ودخولها في تعريف
البديهي لو كان المراد من التعريف بعض توقف حصوله على النظر او

عدم توقف

عدم توقفه عليه مطلقا او من غير تقييده بشرط شيء وذلك ممنوع
لجواز ان يكون المراد توقف حصوله بشرط مقارنة الاحوال
العالم وصفاته الموجودة وقت حصول ذلك العلم كما هو معنى
المقارنة ومن جملة تلك الاحوال فقدان القوة القدسية
ومن البين ان النظري بشرط مقارنة لفقدان جميع ما يغني
عن النظر كالقوة القدسية والالهام والتعليم وغيرها من جميع الاحوال
الموجودة ~~في العالم حين النظر يمتنع حصوله بلا نظر والا يلزم ترجيح احد~~
في العالم حين النظر يمتنع حصوله بلا نظر والا يلزم ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح وهو ممتنع يأبى عنه ذات الممكن صح
لاستلزامه انقلابه الى الواجب ومرادهم من شرط شيء هو
الشرط الواقع فلا يتجه على هذا الجواب انه يستلزم دخول البديهيات
الحاصلة لصاحب القوة بالحدس في تعريف النظري لانها بشرط
مقارنتها لفقدان المذكور ممتنعة الحصول بلا نظر لانا نقول ذلك
الشرط بالنسبة الى صاحب القوة ليس بواقع ما دام صاحب القوة
وحمل بعضهم قوله ولو سلم ذلك الخ على معنى لو سلم ان المعتبر في
مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي فانما يلزم الدخول والخروج
الخ وانت خبير بانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى
فلان الظاهر ان يتوجه التسليم الى المنع المصرح به فصرفه عنه الى غيره
بعيد وايضا تسليم كون المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان
الذاتي مما لا داعي اليه بل عدول عن الظاهر المتعارف وايضا
ذلك المنع والتسليم مذكوران فيما ذكره الشارح المحقق في حاشية
الشمسية الا ان يقال غرض المحشي بما قبل هذا التسليم توجيه كلامه
في حاشية الشمسية بحمل الامكان الممنوع على كل منهما فان قلت قول
المحشي فيما بعد وان لم يكن متوقفة بالنظر الى ذواتها صريح في انه تسليم
للامكان الذاتي قلت الذات كما تطلق على الماهية النوعية كذلك
تطلق على الهوية الشخصية فقوله الى ذواتها بمعنى النظر الى هوياتها
الشخصية ان حمل على تسليم الامكان النفس الامري وبمعنى بالنظر الى ما
هياتها النوعية ان حمل على تسليم الامكان الذاتي لا يقال بعد تسليم

كما ستنقل واكتفى منه بمنع الامكان النفس الامري
وتسليمه صح

على كل من الامكانين فلا بد
من تطبيق ما بعد التسليم صح

بالنظر الى [illegible] صح

كون المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي لا وجه لاحتمال
توقف العلوم النظرية على النظر لان ذواتها حاصلة لصاحب القوة
القدسية بلا نظر فعدم اباء ذواتها عن الحصول بلا نظر قطعي وانما
ينشأ الامتناع عن امر خارج عن ذواتها هو شرط احوال العالم
معها فلا يصح الجواب المذكور الا اذا حمل التسليم على الامكان
بحسب نفس الامر لانا نقول لما ان لتلك العلوم النظرية ماهيات
حقيقية كما ان للانسان بالنسبة الى افراد الكاتب كذلك للعلوم
المقيدة بذلك الشرط ماهيات اعتبارية كما ان للانسان بشرط الكتابة بالنسبة
الى افراد الكاتب ايضا فكما ان الماهيات الاعتبارية للانسان بشرط
الكتابة آبية عن عدم تحرك الاصابع ولذا اندرج عنده الضرورة بشرط
المحمول وبعض الضرورة الوصفية كالمثال المذكور في الوجوب الذاتي
ضرورة ان الانسان بشرط الوجود آب بذاته عن العدم فكذلك تلك
العلوم المعتبرة مع شرط الاحوال المنافية للحصول بلا نظر آب بماهيتها
الاعتبارية عن الحصول بلا نظر بحيث لو فرضت حاصلة بلا نظر لزم ترجح
وجودها على عدمها بذاتها فيلزم انقلاب الممكن الى الواجب بالذات
كما اشتهر بل صحة الجواب المذكور مع تسليم الامكان بحسب نفس الامر مبني على
ذلك لان تسليم امكان حصول القوة بحسب نفس الامر فلا يثبت
التوقف الا بشرط تلك الاحوال ولذا اثبت زاد المحقق
في حاشية الشمسية كما ستنقلها الى ان قولنا كل فاقد للقوة القدسية
لا يحصل له تلك النظريات بالضرورة ما دام فاقدا انما تصدق
مشروطة بالمعنى الاول الذي هو الضرورة بشرط الوصف العنواني
لا بالمعنى الثاني الذي هو الضرورة في وقت الوصف قوله لانها او
ان لم تكن متوقفة الخ اي لان تلك العلوم النظرية وان لم تكن
متوقفة على النظر [illegible] بالنظر الى ذوات تلك العلوم وماهياتها الحقيقية
الحقيقية التي هي العلم بوجود الواجب تعالى والعلم بوحدانيته والعلم
بحدوث العالم مثلا كما عرفت ان حمل الجواب على تسليم ان المعتبر في
مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وان حمل على تسليم امكان حصول

لان ذلك الشرط جزء الماهية الاعتبارية فاندراجها في الوجوب الذاتي بالنسبة الى الماهية الاعتبارية واما بالنسبة الى الماهية الحقيقية فهي اعم مطلقا من الوجوب الذاتي بل فرض كل ضرورة بلا شرط لكونها ذاتية للفعل كما تقدم

مستلزم لامكان حصول تلك العلوم بلا نظر لكن ان بحسب نفس الامر حم

ذواتها اي حم

القوة

~~التوقف هو الامكان الذاتي وان حمل على تسليم امكان حصول القوة~~
بحسب نفس الامر فالمراد بذواتها هنا هو ماهياتها الشخصية بناء على
انها وان كانت اعراضا موقوفة على فقد القوة وغيرهما من
العوارض المفارقة لما ستعرف ان تلك العوارض غير داخلة في
مشخصات الشخص الانساني قوله لكنها ماخوذة مع ما يقارنها
من الاحوال الخ اي احوال العالم الموجودة وقت حصول تلك النظريات
وفي قوله ومن جملتها فقدان الخ تعريض بما ذكره حيث اكتفى بمجرد ذلك
غير كاف في التوقف على النظر لجواز حصولها بملكة الحدس في بعضها
او بالتعليم او الالهام اذ ليس الحكم على مجموع النظريات من حيث
المجموع بل على كل واحد بخصوصه فلا يثبت توقف الكل بمجرد اشتراط فقدان
القوة القدسية الموجبة للحدس في جميعها او توجيه لكلامه بحمله
على التمثيل والمراد ماخوذة مع فقدان جميع ما يغنيها عن النظر في
جميعها او في بعضها لا يقال هذا الجواب فاسد مستلزم لكون الموصول
في التعريفين عبارة عن مجموع العلم واحوال العالم والاحوال ليست
بعلم والمركب من العلم وغيره ليس بعلم فيلزم ان يكون كل من التعريفين
مباينا للمعرف اذ البديهي والنظري ههنا من اقسام العلم لانا نقول
المراد بشرط مقارنتها لتلك الاحوال لا بمعنى مجموع العلم ووصف
مقارنته للاحوال لان ذلك المجموع ليس بعلم ايضا بل بمعنى العلم
المعروض للمقارنة اي ماخوذة بشرطها على ان يكون التقييد بالمقارنة
داخلا وقيد المقارنة خارجا ولا يعود المحذور بدخول التقييد الذي
ليس بعلم ايضا لان التقييد لكونه نسبة امر انتزاعي لا وجود له
في الخارج فالموصول مع كونه عبارة عن مجموع العلم والتقييد انما
يصدق في الخارج على نفس العلوم وغايته كونه جزءا من مفهوم البديهي
والنظري ولا يلزم منه كونه جزءا من ذاتها تامل او نقول الموصول
فيهما عبارة عن ذات العلم والضمير المجرور في قوله حصوله عائد اليه
لكن المراد تحرير التعريفين بان فيهما قيدا محذوفا متعلقا بالضمير المجرور
اي علم يتوقف حصول ذلك العلم على تقدير اخذه بشرط الاحوال

في تشخصها على التشخص لما ان التشخص الانسان الا انها غير موقوفة على النظر حم

اشتراط فقدان القوة كما ستنقل عن حاشية الشمسية مع ان مجرد حم

رنة

التقييد حم

ء ولا يتوقف على ذلك الفقد برغم تخصيص الموصول بالعلم المأخوذ
بشرط الاحوال على الاول وملاحظة القيد المحذوف على الثاني تكلف
بعيد يأباه مقام التعريف ثم ان هذا الكلام صريح في ان مراده
من الذات ههنا وفيما بعد من قوله اما بحسب الذات او بشرط الاحوال
هو ذات العلم لا ذات كل فرد من افراد الانسان
كما يوهمه الاعتراض الآتي المنقول عن الشارح قده وقد اشار
الفاضل المحشي اليه حيث قال فان قلت ما من شخص الا ويمكن له وجود
القوة القدسية فلا يتوقف على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله
بدونه قلت المقدمة ممنوعة ولئن سلم فذلك العلم بالنسبة الى
الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون تلك العلوم
نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته ويلزم
من هذا ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة
الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولا يخلو عن بعد انتهى واقول
هذا الكلام من الشارح المحقق صريح في انه لم يؤول التعريفين بملاحظة
شرط الاحوال فيهما بل ابقاهما على ظاهرهما وجعل النظرية والبداهة
عبارة عن توقف حصوله لمحله على نظر وعدم توقفه عليه بل لاحظ
شرط الاحوال في محال العلوم النظرية اعني في افراد الانسان فحصل
لكل علم نظري محلان متغايران بالاعتبار يتوقف حصوله لاحدهما
على النظر دون حصوله للاخر وبهذا يحصل لكل علم نظري اعتباران
يندرج باحدهما في تعريف النظري وبالاخر في تعريف البديهي وصدق
التعريف على افراده بالفعل ولو ببعض الاعتبارات الغير اللازمة
لها في ذواتها كاف والا لم يكف بعد تأويلهما بما ذكره المحشي ايضا لان
شرط الاحوال مع تلك العلوم شرط غير لازم في ذواتها البتة
ونظير ذلك ما اذا عرف الكاتب بمن يجب له تحرك الاصابع مع القلم
فانه صادق على افراد الكاتب بشرط الكتابة لا بدون ذلك الشرط
ومع ذلك هو كاف لان المعتبر هو الصدق بالفعل لا بالضرورة
لا يقال ان المراد ما ذكرنا توجه عليه اعتراضه الآتي فليس الجواب الذي

اشار اليه

ونظيره ما اذا عرف الكاتب بمن يجب له تحرك الاصابع صح

اشار اليه الشارح المحقق هو الجواب الذي ذكره المحشي ههنا بل هو جواب دقيق احسن مما ذكره لا يقال الاحتياج الى شرط
[illegible] الاحوال مع ذواتهم على تقدير ان يراد بذواتهم هوياتهم الشخصية
لان تلك الاحوال مندرجة في مشخصاتهم ضرورة ان فقدان القوة
القدسية يميز الفاقد عن صاحب القوة لانا نقول المشخصات المفيدة
للهوية هي العوارض اللازمة للوجود الخاص لا المفارقة عنه
والا لتبدل الوجود بتبدلها والمراد ههنا بعد تسليم الامكان بحسب
نفس الامر شرط العوارض المفارقة مع هوياتهم بل شرط
العوارض المكتسبة بالاختيار كفقدان القوة القدسية قوله
بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد الخ اما لزومه على ما ذكرنا فظاهر
واما لزومه على ما فهمه المحشي فلان تلك النظريات لما لم يتوقف حصولها
على النظر بالنسبة الى ذواتها بل بشرط الاحوال لزمها ان لا يتوقف
عليه بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ايضا وان يتوقف
عليه بالنسبة الى ذواتهم مع شرط احوالهم معها قوله لو كان المراد بتوقف
الحصول الخ اورد كلمة لو ههنا وكلمة اذا في عديله الآتي للاشارة الى حمل الجواب
المذكور عليه محال مفروض لان مجرد اخذ الاحوال مع الذات انما يفيد
التوقف اذا كان ذلك الاخذ بطريق الشرطية فحمله على شرط
تلك الاحوال مع الذات محقق كيف وقد نص الشارح فيما نقل
عنه على الاشتراط كما نقلنا فايراد ذلك الاعتراض بعد ذلك
مما لا وجه له اصلا وانت قد عرفت انه انما يتوجه ذلك لو كان مراد
الشارح كما فهمه واما اذا حمل على ما ذكرناه فلا قوله اما بحسب الذات
او بشرط الاحوال الخ قوله عدم توقفه عليه في الجملة قوله في الجملة متعلق
بالعدم لا بالتوقف المعدوم لان سلب مطلق التوقف يستلزم
سلب كل نوعي التوقف بحسب الذات والتوقف بشرط الاحوال
فلا يلزم ما قاله الشارح من كون اخفى النظريات بديهيا بالنسبة
الى ذات كل فرد انساني لوجود التوقف بشرط الاحوال وايضا
فيستغني عن اعتبار قيد الحيثية لان مطلق التوقف وسلبه
متناقضان لا يتصادقان في شيء كالتوقف بشرط الاحوال وسلبه

تلك صح

عطف على قيد فقط المقدر اذ المراد اما بحسب الذات فقط
او بحسب الذات المأخوذة مع شرط الاحوال صح

من نوعي التوقف اعني صح

كما هو مختار المحشي فيما بعد ولذا استغنى عن قيد الحيثية كمطلق التوقف
وسلبه فالاولى للمحشي ان يتعرض بهذا الاحتمال ايضا لان ما ذكره
الشارح انما يلزم اذا حمل التوقف على التوقف المطلق وعدمه
~~على العدم المطلق لا اذا حمل التوقف على التوقف المطلق وعدمه~~
على العدم المطلق لا اذا حمل على التوقف بشرط الاحوال وسلب ذلك
التوقف ولا اذا حمل على التوقف المطلق وسلب ذلك المطلق وانت
تعلم ان الظاهر ان يكون التوقف المنفي في تعريف البديهي هو التوقف
المثبت في تعريف النظري وذلك انما هو في الاحتمالين الاخيرين
لا في الاول الذي ابتنى عليه جواب الشارح على زعم المحشي وهذا من
جملة وجوه التكلف الذي يأباه مقام التعريف قوله وكان الاتيان
بينها بقيد الحيثية المعتبرة في التعريفين هي حيثية التوقف على النظر
في تعريف النظري وحيثية عدم التوقف في تعريف البديهي فحينئذ يدخل
العلم الواحد النظري القائم بالكاسب في تعريف النظري من حيث
كونه متوقفا على النظر بشرط الاحوال وفي تعريف البديهي من حيث
كونه غير متوقف عليه بالنسبة الى ذات الكاسب وبدون شرط
تلك الاحوال ويفهم من كلامه ان هذا الاحتمال محتاج الى تكلف اعتبار
قيد الحيثية دون الاحتمال الآتي وقد عرفت انه انما يتم اذا لم يندرج في التعريف
الافراد النوعية ضرورة ان العلم بحدوث العالم نوع العلم وهو بشرط
احوال صاحب القوة القدسية معه غير متوقف على النظر وبشرط غيره
هو متوقف عليه فلا بد من قيد الحيثية على التقديرين قوله واما اذا كان المراد
الخ انما يلزم ذلك لما اشرنا ان عدم التوقف على النظر بالنسبة الى الذات
لا يسمى بداهة عندهم وانما يسمى على الاحتمال الاول وفيه نظر اذ ليس
مراد الشارح من لزوم امر بعيد ~~[illegible]~~ انه يلزم ان يسمى انكشافه
بداهة مع ان تسميته اياه بداهة امر مستبعد حتى يندفع بذلك بل مراده انه
يلزم عدم توقف حصول اخفى النظريات على النظر بالنسبة الى ذات الكامل
في السبل وقد [illegible] ولا يخلو عن بعد سواء سمي ذلك العدم بداهة عندهم حقيقة
او مجازا نعم لو كان الجواب المذكور مبنيا على تسليم انفكاك الافراد الانسانية

المنفي م

من انواع م

الامكان الذاتي لا يمكن ان يقال بعد تسليم الكلام م

والنفوس

والنفوس الناطقة في الحقيقة النوعية لا وجه لهذا الاستبعاد لكن قد
عرفت ان الظاهر انه مبني على تسليم الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب
الضرورة الذاتية بلا شرط شيء مع هويات افراد العلم القائمة بهويات
افراد الاشخاص من حيث هوياتها لا ماهيته الكلية فالظاهر ان البلادة اللازم
لبعض الاشخاص مدة عمره مقتضى تشخصه ومانع عن حصول النظريات الخفية
بلا نظر فلذا كان مستبعدا فلا شك فيه لزوما والاستبعاد على انه لا يجوز
في البديهي المذكور في كلام الشارح لما عرفت انه لا يدخل في التعريفين
ولعل لاجل ذلك صدره بالامكان فيتصور قوله نعم يرد الخ قد اشرنا الى وجه
التكلف واورد على الجواب الاول في بعض النسخ حيث قال ههنا
على الاول انه غير حاسم لمادة الاشكال بالنظريات الحاصلة لصاحب القوة
القدسية قبل حصولها له اذ لا شك في امكان حصولها له بدون
النظر بحسب نفس الامر وذلك قريب من المكابرة انتهى وهذا
مبني على ما قدمناه من ان المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو
سلب الضرورة الذاتية وان وجد ضرورة في وقت ما وان ليس
بعموم وقت معين فلا يتجه عليه انه ان كان مبنيا على مذهب المتكلمين
القائلين بكون الواجب تعالى مختارا وان افعاله تعالى ليست
مشروطة باعداد واستعداد فلا وجه لتخصيص الاشكال بنظريات
صاحب القوة القدسية لان ايجاد تلك القوة في كل فرد انساني
او غيره ممكن بحسب نفس الامر في كل وقت وان كان مبنيا على مذهب
الحكماء القائلين بكونه تعالى فاعلا موجبا وايجاده للحوادث مشروطا
باعداد واوضاع فلكية فلا وجه لقطع الامكان النفس الامري
لحصول نظرياته بلا نظر قبل حصول تلك القوة لان عدم تلك
القوة قبل وقت حصولها ممتنع بالغير لانتفاء تمام الاستعداد
عندهم لان له ان يختار كلا من الشقين اما اختيار الشق الثاني
فقد ظهر بما ذكرنا واما اختيار الشق الاول فبناء على ان الضرورة
المأخوذ في مفهوم الامكان على مذهب المتكلمين اعم من الضرورة
العادية والعقلية فيعود الامر الى الاول فتأمل ثم ان هذا الكلام

بناء على ان تمام ذات كل فرد من افراد الانسان م

حيث لا يدفع الاشكال م

يشير الى ان مراده من الامكان بحسب نفس الامر سلب الوجوب
في جميع اوقات الذات سواء كان وجودا بالذات او بالغير قوله
قيل عليه اذا كان هناك امران الخ حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان
يقال كلما كان هناك عندهم امران يمكن حصول المعلول بكل
منهما كانت العلة المندرجة في تعريف العلة واحدة منهما فقط
لا كليهما وكلما كان كذلك بطل المنع المبني على التعدد اعني احتمال نقيض
المقدمة الممنوعة التي هي كون التوقف بالمعنى المشهور اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان كون التوقف بذلك المعنى مشهور غاية
الشهرة بحيث لا يعدل عنه الا بشاهد صحيح ولما بطل ما استند به
عاد الامر الى مقتضى الشهرة وما اورده المحشي عليه اولا منع
تلك الصغرى لان ثبوتها يتوقف على ثبوت محل النزاع الذي
هو كون التوقف بالمعنى المشهور ضرورة انما يلزم ان يكون
العلة واحدة منها فقط اذا كان التوقف الماخوذ في تعريف
العلة بالمعنى المشهور واما اذا كان بمعنى الامر المصحح وكان
الترتب الذاتي اعم من الترتب بالفعل او بالقوة فيكون كل
من هذين الامرين علة بالفعل وذلك ان يحمل على النقض [illegible]
المصادرة على المطلوب وما اورده ثانيا منع الكبرى بان يقال
غاية ما ذكرت ابطال تعدد العلة التامة وغرض الشارح ههنا
انما يتوقف على صحة التعدد بل يتم بمجرد تجويزهم اياه وان كان باطلا
في نفسه لان تعريفهم بما يشتمل على التوقف ثم تجويزهم تعددها
يدل على ان مرادهم من التوقف هو الامر المصحح لا ما اشتهر فالاستناد
باعتبار صحة النقل عنهم الا هو المصرح به في كتبهم لا باعتبار صحة المنقول
ولعل المحشي لاجل حمل مراد القائل على اثبات المقدمة الممنوعة
لم يورد عليه من كونه كلاما على السند الاخص بناء على ان هناك
سندا اخر لا نزاع لاحد منهم وهو انهم عرفوا الشرط بما يتوقف
عليه المشروط ولا نزاع لاحد في ان تعدد الشرط على سبيل البدل جائز
الا ان يقال ذلك ايضا يؤول الى تعدد العلل المستقلة لان باقي

مشترما يورده بعد ح

العلل

العلل والشرائط مع شرط اخر بدل الشرط الاول علة مستقلة
اخرى كما اشار اليه مثلا في حاشية الاداب في عدم جواز تعدد
العلة المستقلة الغائية في ذكره القائل جار في بطلانه ايضا و
اقول هذا من القائل غريب ومن المحشي اغرب اما الاول فلان
ليس منع الشارح بناء على تجويز تعدد العلة المستقلة بل على لزوم
ان لا يكون لشيء من الامرين علة عندهم بناء على ذلك التجويز مع ان احدهما
علة عندهم لا محالة والشارح مصرح بذلك اغفل عنه القائل كما لا
يخفى واما الثاني فلان مراد القائل ابطال تجويزهم تعدد العلة حقيقة
وان اطلقوا على من هذين الامرين العلة مجازا بعلاقة الاستعداد
فمرادهم كلما كان عندهم امران يمكن حصول المعلول بكل منهما كانت العلة
المندرجة في تعريف عندهم واحدة منهما لا كليهما كيف والتاثير بالفعل
معتبر في مفهوم العلة التامة فانهم لم يجوزوا تعدد العلة حقيقة
وان جوزوا تعدد ما من شانه ان يكون علة فيبطل المنع المبني على تعددها
عندهم ولا مخلص عما اورده الشارح الا بان يتكلف في تعريف العلة
بان المراد ما يتوقف على نوعه وجود المعلول كما لا يخفى قوله يستدعي
كون التاخر الزماني لم يقل كون التعقيب الزماني اذ لا يصح للشارح
ان يحمل الفاء على فاء التعقيبية المستعملة في حقيقتها اذ قد يكون وجود
المعلول متراخيا عن وجود العلة الناقصة والشروط فلا بد ان يحمل
على الفاء المستعملة في مطلق التاخر اعم من التعقيب والتراخي فيتوجه
ما ذكره القائل لان مطلق التاخر مستلزم للتراخي والزمان بلا مهلة
او معها وجه ان المراد ان الفاء للتفريع الدالة على الترتب الفرع
الخارجي في مثل قولك تحرك اليد فتحرك المفتاح ولا يقدح بالفاء
الداخلة على الموقوف عليه في الاستدلال بالاثر على المؤثر كالاستدلال
بالدخان على النار وادخال فاء التفريع على نتيجة لان العلم بوجود النار
موقوف مترتب على العلم بوجود الدخان وان كان الترتب بين المعلومين
بالعكس وهذا الذي ذكرناه هو مراده من الفاء التعقيب في حاشية
التجريد بعم الفاء مشتركة بين معاني كثيرة لا بد من قرينة تخصصها بفاء

التوزيع بناء على ان الاستعمال المشترك في التعاريف من غير قرينة
مفسدة للتعريف وتلك القرينة هي ما يذكره المحشي من ان المتبادر
في تعبير التوقف هو الترتب الذاتي وايضا ذكره القائل من الا
سند عاما ايراد اذ لم يكن قوله وهو الامتناع من التغير بان
يكون الجملة حالا من فاعل المصحح وهو ممنوع **قوله** لانه المتبادر يعني
ان التوقف قبل التعريف معلوم بانه من جنس الترتب الذاتي وان
لم يعلم انه بشرط عدم امكان ترتبه على شيء اخر او بدونه انه بالفعل
او بالقوة ولا باس في جعل المعرف بوجه المعلوم قرينة على التعريف
ولا يلزم الاستغناء عن التعريف لان يوضح انه مطلق الترتب الذاتي
سواء امكن ترتبه على شيء اخر او لا وسواء كان ترتبا بالفعل او لا كما لا يخفى
قوله تنبيها على ان المتبادر يعني ان المتبادر من الامر هو الترتب
بالفعل فلو لم يقيد بالمصحح لدخول الفاء لاختص التعريف بالترتب بالفعل
بناء على المتبادر فيبطل لخروج بعض افراد التوقف التي هي توقف المعلول
على علل ناقصة كالعلة الفاعلية والمادية والشروط بخلاف
ما اذا قيد بذلك اذ يقال وجد العلة المادية او بعض الشروط
فوجد المعلول بمعنى ترتب عليه الاستعداد القريب من الترتب الذاتي
اعم من الترتب بالفعل كما في ترتبه على علة التامة وعلى العلة الصورية
التي معها المعلوم بالفعل بل وعلى جميع العلل الناقصة في ضمن العلة
التامة ومن الترتب بالقوة كما في ترتبه على العلل الناقصة قبل
حصول العلة التامة كما لا يخفى وبهذا ظهر ان قوة المعلول بمعنى
امكانه الاستعدادي الترتب بالفعل على وجود العلة الناقصة او
الشرط بالفعل ولا كان المراد بالنسبة الى العلل الناقصة هو ترتب
هذا الامكان المختلف بالقرب والبعد كما هو ظاهر لم يتجه ان فاء التفريع
انما تستعمل في الترتب بالفعل لا في الترتب بالقوة ونحن نقول انما يكون
العلة علة اذا احصل المعلول بالفعل فمع الترتب بالفعل لا يبطل التعريف
اذ الخارج عنه هو العلل الناقصة قبل حصول العلة التامة لا العلل الناقصة
في ضمنها فالاولى ان يقال انما وصفه بالمصحح اذ المتبادر من ترتب شيء على

شيء اخر

شيء اخر ان يترتب عليه بالفعل باستقلاله فيختص بتوقف المعلول
على علته التامة فنبه بذلك الوصف على ان المراد مطلق الترتب
بالفعل على شيء بعد حلية سواء باستقلاله او لا ثم الاولى للشارح
ان يستفيد معنى الامر المصحح لدخول الفاء عن المعنى المشهور بان
يحمل الامكان فيه على سلب مطلق الضرورة اثباتا بشرط المحمول
لئلا يتوجه عليه انه احداث معنى جديد من غير سند يعتد به لما عرفت
قوله على انه يجوز الا منع للاسند عاما لا منع لبطلان المستدعي اذ النقض
باستلزام امر محال هو كون التاخر الزماني توقفا لا بعدم مانعية
التعريف عنه وتلخيص جوابه ان تلك الاسند عاما انما يتم لو لم يكن الامر
عبارة عن الترتب الذاتي وهو ممنوع ولو سلم فانما يتم لو كان تعريفا مساويا
وهو مم **قوله** مع ان هذا البحث كلام على السند الاخص اذ لا يلزم من
بطلان كون التوقف بمعنى الامر المصحح كونه بالمعنى المشهور لجواز ان
يكون بمعنى الترتب الذاتي وهو لا يستدعي الفضا والمذكور ويتجه عليه
ان هذا القائل ان بين فاثبت المقدمة الممنوعة اولا ثم ابطل هذا
السند الاخص فهو من قبيل ابطال ذات السند مع قطع النظر عن كونه
مساويا او اخص فهو بعد اثبات المقدمة الممنوعة وقد صرح
في حاشية الاداب بانه انتقال الى بحث اخر يجب على المانع دفعه
ولعله للاشارة اليه قال فتامل ولاشارة الى دفع توهم ان ما
ابطله تنوير السند لا نفس السند بل السند ههنا تجويز تعدد
العلة بان تعريف السند بما يذكر لتقوية المنع صادق على التنوير
فينفع للمعلل ابطاله فيما اذا كان مساويا فمراده هم من السند اعم
من التنوير **قال الشارح رح** سلمنا ذلك اي سلمنا ان التوقف ما
ذكرتم من المعنى المشهور فانما يقدح التعريف ان لو امكن حصول العلم
النظري المشخص بغير كسب بناء على اندراج الافراد الشخصية
فيما فيها كاف ولا يقدح حان لخروج الافراد النوعية وذلك الا
مكان لم يجوز ان يكون خصوصية العلة من مشخصات المعلول فح
لا يكون الفرد الشخص الحاصل بالحدس عين الفرد الشخص الحاصل

بالكسب بل شخصا اخر وانما يمكن ذلك لو كان المترتب عليهما
شخصا واحدا وهو ممنوع واعلم انه اذا لم يكن خصوصية العلة من
مشخصات المعلول كما هو مبنى السؤال والجواب الاول يجوز ان يتوارد
علتان مستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بمعنى ان ذلك
الشخص يحدث بايهما وجد اولا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
في التاثير اذ لو اجتمعتا في التاثير لزم تحصيل الحاصل او عدم تاثير احدهما ولو
تعاقبتا لزم احد هذين الفسادين ان لم يزل المعلول بزوال العلة
الاولى واعادة المعدوم بعينه ان زال معها وعاد بالثانية نعم يجوز ان
يفيد العلة الثانية وجوده في الزمان الثاني وهو البقاء فعلى هذا
يجوز ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث كما اشار اليه في الجواب
الاول بقوله لا يمكن حدوثه بالعلة الاخرى اذ الظاهر ان مراده
وان جاز بقاؤه بها واما اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلول
كما هو مبنى هذا الجواب فيجب ان يكون لكل علة مغاير بالشخص المعلول الاخر
فلا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ولو على
سبيل التبادل ولا ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث بل يجب
ان يكون البقاء ببقاء علة الحدوث فمن كلام في ان العلم الحاصل
لزيد بالكسب او الفكر او بالحدس في وقت واحد والحاصل لا حدهما بهما في
وقتين شخصان متغايران وانما الكلام في ان الحاصل لزيد باحدهما في
وقت لو حصل ابتداء بالاخر في ذلك الوقت هل يكون عين الشخص
الحاصل بالاول ام لا فالجواب الاول مبني على الاول والثاني على الثاني
واما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد نوعي كحصول
نوع الحرارة بالنار والشمس وتوارد العلل الناقصة على معلول شخص
واحد كاجتماع المادية والفاعلية وغيرهما فجائز على سبيل الاجتماع فضلا
عن التبادل هذا **انتهى** وليس يتعرى بانه لما جوزاه على صيغة المبني
للفاعل اذ القائل غير قائل بجواز تعدد العلتين عندهم ويجوز المبني للمفعول
والتجوز في العلتين وتخصيص كلامه انه لما جوز نفسه او جوز في محل ان يكون
معلول واحد شخص علتان يمكن وجوده بهما بايهما وجد ابتداء فيجوز ان

يكون

يكون ذلك المعلول اعم من الخارجي والذهني كيف وقد قال الشيخ
في حاشية التجريد ان جميع الحادث الموجود معلول وايضا نقض العلم من
الموجودات الذهنية فقط فلا نسلم ان تشخص العلم الحاصل بالكسب
غير تشخص العلم الحاصل بالحدس اذ يجوز ان يكون ذلك المعلول الشخص
هو الصورة الذهنية المشخصة الحاصلة بالكسب في وقت معين
والعلتان اللتان يجوز توارده على سبيل التبادل عليه هما الكسب والحدس
وكون خصوصية العلة من مشخصات المعلول مجرد احتمال عقلي لا حكم بين بنفسه
ولا مبين بدليل ولا يتوهم ان احداث الصورة الذهنية فائضة من جانب
المبدأ الفياض باعداد الكسب او الحدس فهما علتان معدتان عندهم
والعلة المعدة علة ناقصة والكلام في تجويز تبادل العلل التامة
وهو لا يستلزم تجويز تبادل العلل الناقصة لانا نقول قد عرفت انه
يستلزم بالطريق الاولى ولو سلم فمراد القائل من العلتين المتبادلتين
العلتان التامتان اللتان اشتمل احدهما على الكسب والاخرى على
الحدس وما يقال يمكن اثبات المغايرة بين العلمين بان لازم العلم الحاصل
بالحدس من البداهة مغاير للازم العلم الحاصل بالكسب من النظرية
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فمن مخترعات الاوهام من وجوه اما
اولا فلان هذا الاستدلال مشتمل على المصادرة لان كون النظرية
لازمة لهوية العلم الحاصل بالكسب موقوف على مغايرة ذلك العلم
الشخص للعلم الحاصل بالحدس اذ على تقدير عدم مغايرة منهما فالحكم
بلزوم كل من النظرية والبداهة له ظاهر البطلان بل يكون كل منهما من
عوارضه المفارقة واما ثانيا فلانه جار في كل معلول جاز تعدد علله فان
لازم المعلول الحاصل بعلة معينة ان يكون حصوله بتلك العلة ولازم
المعلول الحاصل بالعلة الاخرى ان لا يكون حاصلا بالعلة الاولى
الحصول بالعلة المعينة وعدم الحصول بها متنافيان فلو صح ذلك
لم يجز تعدد العلل في شيء من المعلولات الشخصية فيبطل تجويز وكلام القائل
مبني على تجويزه واما ثالثا فلان غاية ذلك اثبات التغاير الاعتباري
اذ يجوز ان يكون النظرية والبداهة من الاوصاف الاعتبارية المتمايزة

بقيود الحيثيات والكلام ههنا في التغاير الشخصي الذي به يكون
المتغايران متغايرين في الوجود الخارجي وكون النظرية والبداهة
متباينين بحسب التحقق في المواد محل نظر ظاهر قوله يكفيه الجواز
اي جواز المغايرة بين العلمين بالشخص وذلك الجواز لا ينتفي بتجويز
عدم المغايرة لان تجويز احد النقيضين لا ينافي تجويز النقيض الاخر
بل يجامعه ولذا قالوا الجواز لا يقابل بالجواز وهذا ما اشار الشارح
المحقق في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال لا يقال لا نم
عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز توارد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصي على سبيل التبادل لانا نقول هذا المنع غير موجه
اذ لا يكفي في نقض التعريف مجرد المنع بل لا بد من ابتداء مادة النقض
انتهى واقول كما لا يكفي في نقض التعريف مجرد جواز عدم المغايرة
بين العلمين كذلك لا يكفي في صحة التعريف مجرد جواز المغايرة بينهما بل
لا بد من الحكم بها ولو ظنا لبطل صدق تعريف النظري على تلك النظريات
اذ لو لم يكن المغايرة معلومة بداهة او كسبا بدليل لم يكن توقف شيء
منها على النظر معلوما فلا يظهر صدق تعريف النظري عليها معلوما فيلزم
تعريف المجهول بالمجهول وهو فاسد بل يجب ان يعرف البديهي والنظري
ح بما يعلم عدم توقفه على النظر وما يعلم فمراد القائل ههنا ان اراد الحكم
بالمغايرة فذلك ممنوع فانه غير بين الا ببين كيف وبعده تجويز تبادل
العلل لمعلول واحد شخصي وان اراد مجرد جواز المغايرة من غير حكم اصلا
يلزم تعريف المجهول بالمجهول وان لا يمتاز النظريات من البديهيات
بهذين التعريفين وايضا سيفرع الشارح على هذه الاجوبة قوله ان
النظرية والبداهة يختلفان الخ ومن البين انه لا يتفرع على مجرد الجواز
وانما يتفرع عليه اذا كان بينا او مبينا وحمل كلام القائل على احد هذين
الوجهين واضح جدا لانه اعلم بكفاية الجواز في مقام المنع والاستناد
وبعدم كفاية مجرد المنع والجواز في مقابلة منع دليل الناقض فليت
شعري بانه كيف يخفى على الشارح المحقق والمحشي المدقق واساتذة الفضل
في حق المقصود وكلامه لم يثن القصور قوله الظاهر انه لا فرق

بين الاحتياج والتوقف اي في الافراد لا في المعنى والا لكان قوله
لكونهما بمعنى واحد مصادرة على المط بخلاف الاول لان الترادف
الذي هو الاتحاد في المعنى يستلزم الاتحاد في الافراد بدون العكس
كما في المتساويين والاولى ان يقول الظاهر انهما متساويان وكون الترادف
غير معلوم لجواز المساواة والمساواة وقد اعم من الترادف والمساواة
بل يؤيده المساواة ان الاحتياج ينسب الى كل من الفعل والفاعل
يقال الكاتب يحتاج القلم كما يقال يحتاج الى القلم كما يقال الكتابة
يحتاج الى القلم ولا ينسب التوقف الا الى الفعل اذ يقال الكتابة
يتوقف على القلم ولا يقال الكاتب يتوقف وبعضهم استدل بعموم
نسبة الاحتياج في الافراد حيث قال الاحتياج اعم من التوقف
بالمعنى اذ لا يقال يحتاج فلان الى كذا ولا يقال يتوقف عليه فامكان
حصول القوة القدسية لكل فرد وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت
دون وقت لا يقدح في تعريف النظري بما يحتاج في تحصيله الى نظر
وفكر فان الفاقد لتلك القوة حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج
في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وان لم يكن حصول تلك المطالب
موقوفا على الفكر انتهى واراد به دفع اعتراض المحشي ههنا ويتوجه
عليه ما اورد لبعض المحققين من ان عدم القول مستندا الى انتفاء
المعنى هناك ثم قال ذلك المحقق الظاهر ان الاحتياج مرجعه اذا
حقق الى التوقف لان الاحتياج امر الى افراده في ذاته كاحتياج الكل
الى جزئه واما في جهة من جهاته كاحتياج المتعلم الى المعلم في تحصيل العلوم و
كاحتياج ارباب الصنائع في صنائعهم الى الالات فالاول يرجع
الى توقف الذات والثاني يرجع الى توقف الجهات وقد اتفق على
الترادف الناظرون فيه عصرا ومصرا وفجرا ووقتا فالحق مع
هؤلاء الجماهير انتهى ونحن نقول الحق ههنا مع الشارح من ان الا
حتياج اعم مطلقا من التوقف لا لما استدل به البعض السابق لما
عرفت بل لان الاحتياج كلي مشكك يوصف بالشدة والضعف
بخلاف التوقف اذ يقال يحتاج اشد الاحتياج ولا يقال يتوقف اشد

التوقف مجهولا دليل على ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف
ليس الامكان الاستعدادي المتفاوت بالقرب والبعد بل
بمعنى سلب الوجوب اما سلب الوجوب بالذات كما في توقف
الذات او سلب مطلق الوجوب اما في جميع اوقات وجود المو
ضوع كما ههنا او بعضها المعين او غير المعين والشي من هذه السلوب
لا يتفاوت بالشدة والضعف بل لا يتصور موقوفات عديدة
في مادة واحدة فالتوقف بأي معنى كان كلي متواطي لا مشكك
فالحق ان الاحتياج ان لا يمكن حصول الشي بسهولة مخصوصة الا
بعد حصول شي اخر ولما كان نفي المقيد اعم من نفي المطلق والسهولة
المنفية افراد متفاوتة كان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف اذ
كلما فرض انتفى نوع مخصوص من السهولة في حصول شي
بدون شي اخر اشتد الاحتياج الى ان يبلغ الى مرتبة التعذر بدونه
فتلك المرتبة هو التوقف فالتوقف هو الفرد الاكمل للاحتياج و
لذا ربما يستعمل في ضمن هذا الفرد فقد ظهر ان دفع ذلك النقض
اهون على من عرفهما بما يحتاج الى النظر وما لا يحتاج فان فاقد القوة
مثلا لما كان تحصيله تلك القوة عسيرا جدا كما نقلناه عن شرح
المواقف كان محتاجا الى النظر في جميع اوقات فقدانها وان لم
يمكن تحصيل تلك المطالب موقوفا على النظر في بعضها فلا اشكال
اصلا واما ما يقال صرح الشيخ في الاشارات بان التوقف
والاحتياج بمعنى واحد ففيه ان الشارح منع تحقق ان الشيخ كما
يصرح به في بحث الموضوع قال الشارح وكان هذا المعنى مراد
من عرفهما اه اي معنى الاحتياج الاعم هو مراد من عرفهما بالتوقف
وعده من باب ذكر الخاص وارادة العام مجازا بقرينة ظهور الف
فهو جواب ثالث بمنع الملازمة القائلة بانه لما لم يمكن حصول الشي
من النظريات موقوفا على النظر انقدح التعريفان مستندا بانه انما
يلزم الانقداح لو كان التوقف المأخوذ فيهما بمعناه الحقيقي
وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الاحتياج الاعم فليس في هذا الجواب

انكار

انكار كون التوقف موضوعا بازاء المعنى المشهور كما في الجواب
الاول ولا تخصيص التعريفين بافرادهما الشخصية كما في الجواب
الثاني مع انه مؤيد بتعريف البعض اياهما بالاحتياج وعدم الاحتياج
ولعل لهذا ارجح هذا الجواب وصدره بكلمة كان المفيدة لظن الراجح
لان كلا من هذين الامرين خلاف الظاهر وانما اخره عنهما ذلك مع
رجحانه الا بعد بهما ولما كان راجحا ومبنيا على شمول التعريفين للا
فراد النوعية ايضا فرع عليه اختلاف نظرية انواع العلوم وبداهتها بهما
بمعونة مقدمتين بهما ان بعض الاذهان فاقد للقوة القدسية
دائما وان بعضه فاقد لها وقتا دون وقت واشير الى المقدمة
الاولى في الجواب المردود ورده الى الثانية في قوله فان الفاقد
للقوة القدسية حين هو فاقد لها اذ الظاهر ان مراده لا دائما على
ان يكون عرفية خاصة او مشروطة خاصة ولم يفرع ذلك الاختلاف
على الجوابين الاولين لانهما مجرد جواز لا حكم وبهذا ظهر اضمحلال ما
يورده المحشي على التفريع فيما بعد واختلاف صحة التفريع على احد الجوابين
الاولين كما يحكم به مع انه اظهر الجيرة فيمن منع سند الجواب الثاني فتامله
فان كان المراد اه يعني ان كان المراد ما هو الظاهر من كون الاذ رة
بهذا البحث الى الجواب الثالث القريب المبني على الفرق بين
الاحتياج والتوقف ومن كون المراد من النظرية والبداهة نظرية
العلوم وبداهتها لا المعلوم وبناء على ان الكلام في النظري والبديهي
اللذين هما من اقسام العلم وايضا انما يوصف بهما العلم اولا و
بالذات والمعلوم بالعرض وبالواسطة فمحل بحث لان ذلك
الاختلاف غير صحيح في نفسه فضلا عن ان يعلم بهذا البحث وذلك
لما نقل عنه في الحاشية بهما ان العلم الواحد ما بشخص لا يكون نظريا
وبديهيا مقابل احدهما بخلاف المعلوم فانه يجوز ان يكون بديهيا
بالنسبة الى ذي القوة القدسية ونظريا بالنسبة الى فاقد تلك
القوة انتهى يعني لا يكون نظريا وبديهيا معا لا بالنسبة الى فردين
من افراد الاذهان في وقت واحد ولا بالنسبة الى وقتين في فرد

واحد والا لزم حدوث ذلك العلم الواحد بالشخص في احد الفردين
او الوقتين بالنظر وفي الاخر بالحدس فيلزم قيام العرض الواحد
بالشخص بمحلين في الاول ويلزم اعادة المعدوم بعينه في الثاني
بل يلزم في الكل اجتماع النقيضين هو احتياج حدوث تشخص
معين الى النظر وعدم احتياجه واللوازم باطلة فالحق ان الحاصل
باحدهما في فرد او وقت مغاير بالشخص للحاصل بالاخر في فرد اخر
ويدخل احدهما في النظري والاخر في البديهي ولا يدخل احدهما
معا سواء فسر بما يحتاج في حصوله الى النظر وما لا يحتاج اليه
كما هو الجواب او بما يتوقف عليه وما لا يتوقف مع كونه خصوصية
العلة من مشخصات المعلول على كما هو الجواب الثاني او بما يترتب
على النظر وما لا يترتب على النظر كما هو الجواب الاول ولهذا اكتفى
به عن احتمال كون المراد بهذا البحث احد الجوابين الاولين
وبالنظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها لانه محل بحث ايضا
لعين ما ذكر وقد عرفت ان هذا البحث انما يرد لو كان المراد با
النظرية والبداهة اشخاص العلوم وبداهتها واما اذا كان
المراد نظرية انواع العلوم وبداهتها فلا يرد ذلك اذ كان
العلوم الواحد كحدوث العالم مثلا يكون نظريا وبديهيا معا
بالنسبة الى اثنين او وقتين كذلك انواع العلوم كالعلم
بحدوث العالم كما عرفت فيندفع بحثه مع المراعاة لهذا الظاهر واما
او ما ان الظاهر اختصاص التعريفين بالافراد الشخصية فمحل
بحث **قوله** والمراد بالنظرية والبداهة الخ واما يكون المراد من
هذا البحث هو الجواب الثالث القريب ومن النظرية والبداهة
نظرية المعلومات وبداهتها فيندرج في الشق الثاني اذ المراد منه
وان كان المراد بهذا البحث جميع ما في الاجوبة الثلثة المرضية او
بعضها وبالنظرية والبداهة نظرية المعلومات وبداهتها وبيان
ذلك ان المراد بهذا البحث اما احد الاجوبة الثلثة او اثنان منها
او جميعها فهذه سبعة احتمالات ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي

لعلا

وعلى كل تقدير فالمراد بالنظرية والبداهة اما نظرية العلوم
وبداهتها واما نظرية المعلومات وبداهتها فالكل اربعة عشر
احتمالا والظاهر عند المحشي هو ما ذكره في الشق الاول وما عداه
غير ظاهر والشق الثاني شامل للسبعة الاخرة والستة الباقية
مشاركة للاول في كونها محل بحث كما اشرنا والاظهر ان يكون
المراد من هذا البحث جميع ما ذكر في هذا القول ومن النظرية و
البداهة نظرية انواع العلوم وبداهتها من غير اشكال اصلا
قوله فيصح اذ بمعونة المقدمتين المعلومتين اللتين ذكرناهما يعلم
اختلاف نظرية العلوم وبداهتها اولا واختلاف نظرية المعلومات وبداهتها
ثانيا وبواسطة سواء فسر النظري والبديهي بما يحتاج حصوله الى
النظر وما لا يحتاج او بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه او بما
يترتب على النظر وما لا يترتب عليه اذ الترتب على النظر وعدم
الترتب عليه كالاحتياج اليه وعدم الاحتياج كما يوجد في بعض
افراد الانسان دون فرد في بعض الاوقات فرد واحد دون وقت
اخر وكذا التوقف على النظر وعدم التوقف اذا كان خصوصية العلة
من مشخصات المعلول اذ كل مترتب على النظر يكون متوقفا عليه واما ما
يترتب عليه لا يكون متوقفا عليه فبمعونة تينك المقدمتين يتفرع على كل
من الاجوبة الثلثة اختلاف نظرية العلوم وبداهتها بحسب اختلاف
الاشخاص والاوقات وبواسطة يتفرع عليه اختلاف نظرية المعلومات
وبداهتها بحسبهما ايضا بناء على ان تعلق علمين مختلفين بالنظرية
والبداهة بمعلوم واحد يستلزم صحة توصيف ذلك المعلوم بحال كل
من العلمين المذكورين فيلزم ان يكون ذلك المعلوم نظريا وبديهيا
معا وان كان نظرية بالنسبة الى شخص او وقت وبداهة بالنسبة
الى اخر هذا واما مع قطع النظر عن تينك المقدمتين المعلومتين فلا
يتفرع نظرية العلوم وبداهتها على الجواب الثالث ايضا على ما اشرنا
كما لا يخفى **قوله** لكنه غير ظاهر لفظا لان لفظ هذا موضوع للاشارة
القريب وايضا لفظ النظر كل لكونها حقيقة فيهما ومعنى لان تفرع

اختلاف نظرية المعلومات وبداهتها وعلى كل تقدير من الاجوبة الثلثة
مع كونه بواسطة تفرع اختلاف نظرية العلوم وبداهتها يحتاج
الى البناء الذي ذكرناه لكن في كون الاشارة بهذا البحث الى جميع
ما في الاجوبة من حيث المجموع غير ظاهر بحسب اللفظ بحث ظاهر
تأمل قوله اشارة الى ضعف الكلام على الشق الاول او الى خفاء على الشق
الثاني وانت خبير بان ما نقل عنه في وجه البحث يفيد عدم صحة التفريع
على الشق الاول لا ضعفه ولعله قصد بعبارة الضعف الايماء الى الجواب
بما ذكرنا من حمل النظرية والبداهة على نظرية انواع العلوم وبداهتها
وانت قد علمت انه ليس بضعيف ولعل قوله فتأمل اشارة الى ضعف
الضعف او الى ما يتوجه على قوله صحيح من انه اسلف ان السند بين المذكورين
في الجوابين الاولين مجرد جواز فكيف يتفرع عليهما الحكم بالاختلاف وانت
خبير بانه لو كان اشارة اليه لم يكن لجهة اتجه في حق من قال هذه
الدعوى بجز بين ولا مبين وجه اصلا الا ان منع ذلك القائل وان لم يتوجه
على هذا التفريع كما لا يخفى او اشارة الى التأمل في حال باقي الاحتمالات
الستة وحفظا بسبقها على حال الاحتمالات الاول على ما ذكرنا قوله اشارة
الى انه يمكن الخ يعني انما لم يقل لما كان معرفة القسمين الخ او لا مع ان
النظر ماخوذ في تعريف كلا القسمين اعني النظري والبديهي وان توقف
معرفة كلا القسمين على تعريف النظر اكد واقدم في توجيه كلام المص من
توقف معرفة احدهما عليه للاشارة الى ان ما فعله الشارح رح الطوالع من
جعل تعريف النظر بعد تعريف البديهي والنظري بما يتوقف على النظر وما لا
يتوقف عليه لاجل توقف معرفة القسم الاول اعني البديهي عليه بعيد عن الحق
كل البعد لانه احتمال لا يذهب اليه العقل لا الوهم اذ الوهم لا يذهب الى الثاني
انه لاجل توقف معرفة القسم الثاني لانه الوجودي الموقوف تعقله وتحققه
في الواقع على تعقل النظر وتحققه بخلاف القسم الاول فانه عدمي فلا يتوقف
عليه تحققا وانما يتوقف عليه تعقلا فقد مدارا الى ذهاب الوهم اليه وان
توهما فاسدا في نفس الامر مدخل للتوقف بحسب التحقق في توقف المعرفة المرعية
في مقام التعريف وانما المدخل فيه للتوقف بحسب التعقل وهو مشترك بين

التعريفين

التعريفين وهو ما يذهب اليه العقل نعم لما نقل وجه صحيح عند العقل
فيما اذا توسط تعريف النظر بين تعريفي القسمين كما وقع في بعض الكتب
واما فيما تأخر عنهما كما صنعها فلا وجه له اصلا فقوله لكن ذلك التوهم
وهم فاسد الخ داخل في الاشارة اليه ومن غفل عن حقيقة المقام تفوه
ببعض الاوهام نعم يتجه على المحشي قوي ان يقال هو المص لم يعرف البديهي و
النظري عنده فترك تعريفهما وتعريف النظر المتوقف التعريفين عليه
فلا يرتضيه الفطرة السليمة وان اراد ان المص اشار بقوله الاكتساب
بالنظر الى تعريف النظري بانه علم يكتسب بالنظر ويفهم منه تعريف البديهي
بانه علم لا يكتسب بالنظر فاحتاج الى تعريف النظر المأخوذ في التعريفين
المشار اليهما يحتمل ما ذكره في الشبهة الاتي لان كون قوله بالنظر مستغنى
عنه ومنافيا لغاية الاختصار محل نظر وان كان ماخوذا في مفهوم
الاكتساب اصطلاحا لان مقام التعريف يقتضي زيادة ايضاح والا
كتفاء عن تعريفي القسمين لشهرتهما كالاكتفاء عن سائر [illegible]
كالحصول او شهرتهما كما لم يتوقف او الاحتياج لا يجديه لان تعريف النظر
ايضا مشهور فيجب ان يذكر الكل او يترك الكل لئلا يلزم التحكم الباطل اللهم
الا ان يقال ان المشهور في تعريف النظر هو ترتيب امور معلومة للتادي
الى المجهول وهو غير صادق على ما في التعريف بالمفرد كما سيشير اليه الشارح
مع ان المص سيصرح في قول الشارح رح ان التعريف بالفصل وحده ناقص
وبالخاصة رسم ناقص فلو ترك تعريف النظر بناء على الشهرة لفهم ذلك
التعريف الغير المرضي عنده وهذا الايراد غير متوجه على الشارح لان
مراده لما توقف معرفة القسم الثاني بل القسمين بالتعريفين المشار اليهما
بقوله الاكتساب بالنظر على معرفة النظر ويمكن ان يقال انما لم يقل معرفة القسمين
اولا للاشارة الى ان النظر معتبر في مفهوم النظري اولا وفي مفهوم
البديهي ثانيا وبواسطة ان الاعدام انما تعرف بملكاتها فافهم قوله
اختصاص سببية تعريف النظر الخ اضافة الاختصاص الى السببية من اضافة
المصدر الى الفاعل واضافة السببية الى تعريف النظر من اضافة المصدر
الى المفعول يعني انه يمكن ان يتوهم انه انما عرف النظر بسبب القسم الثاني

واما جعلها من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى انه يمكن ان يتوهم ان
تعرف النظر انما يكون سببا لمعرفة القسم الثاني لا للقسمين ففيه نظر
لا يخفى قوله ويؤيده لان هذا الشاهد مبني على ان التصريح بما علم ضمنا لغاية
الايضاح يدل على ان معرفة القسم الثاني اهم من معرفة القسم الاول
وهذا القدر كاف في التأييد الوهمي كما لا يخفى قال الشارح وربما تتخلف الملاحظة
عن حصول صورة الشيء الخ يعني ان حصول صورة الشيء اعم من ملاحظته
التي هي عبارة عن الالتفات اليه اذ كل ملتفت اليه حاصل الصورة
عند العقل اذ الالتفات الى الشيء توجه البصيرة اليه سواء حصل ذلك
الشيء عند العقل بذاته او بوجهه الصادق عليه وعلى التقديرين يحصل صورة
ما خوذ منه عند العقل وليس العكس اذ قد يحصل صورة الشيء ولا يكون
ملتفتا اليه كما في معاني الحروف والمعاني التضمنية للكلمات اعني النسب
التامة وكذا اسر النسب الناقصة وكما في عنوان الموضوع في القضايا
الحقيقية اذ الالتفات في موضوعاتها الى الافراد دون العنوان اذ العنوان
مرآة لملاحظة الافراد وكذا الالتفات في نحو قولك سرت من البصرة
الى الكوفة الى السير والبصرة ومعنى كلمة من اعني الابتداء الجزئي حاصل
الصورة عند العقل لكن لا على وجه يكون صورته الة لملاحظة نفسه
كما في قولك هذا الابتداء المشير الى الابتداء المذكور بل على وجه يكون صورته
الة لملاحظة غيره الذي هو السير والبصرة بحيث يعرف حالهما بان
السير مبتدئ من البصرة وهي مبدأه ولا يتوهم عدم حصول صورته عند
العقل اذ الشيء ما لم يعلم ولم يحصل صورته عند العقل يستحيل ان يكون
مرآة لملاحظة غيره فكما ان المرآة مبصرة اولا وبالذات ومبصرة للصورة
المرتسمة فيها ثانيا فكذلك المعاني تدرك اولا بذاتها فتكون الة لادراك
غيرها فان قلت ما هو المرآة لملاحظة الغير صورة حاصلة عند العقل
لا نفس الصورة فلا يصح ان كل ملتفت اليه معلوم حاصل الصورة عند
العقل قلت ليس الصورة الحاصلة على اطلاقها علما بل من حيث قيامها
بالذهن فهي مع قطع النظر عن هذه الحيثية يصدق عليها انها شيء حصل
صورته العلمية عند العقل فهي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم سواء

فكل صورة حاصلة
عند العقل هو

لكانت

لكانت مرآة لملاحظة الغير اولا ومن ههنا علمت ان المعنى الحرفي مشروط
بامرين احدهما ان لا يكون ملحوظا في ذاته بل مرآة لملاحظة وثانيهما ان يكون
معنى جزئيا خاصا كالابتداء بين السير والبصرة وان كان جزئيا اضافيا
ضرورة ان الابتداء بينهما يتصور على انحاء شتى فيكون كليا لا جزئيا حقيقيا
ولا يكفي مجرد الامر الاول والا لكان لفظ الموضوع في القضايا المذكورة
نحو قولنا كل كاتب كذا حرفا ولا مجرد الامر الثاني والا لكان اسم الاشارة
في قولنا هذا فرد من افراد الابتداء المشير الى الابتداء المخصوص بما
بين السير والبصرة حرفا والكل باطل بل لا بد من مجموع الامرين فاعرف
ذلك قال الشارح فالنظر هو توجه النفس الخ يتجه عليه ان النظر على هذا يختص بملاحظة
المفهومات التصورية لان جميع المفهومات التصديقية التي هي النسب التامة
الخبرية معان حرفية يدل عليها بروابط زمانية او غير زمانية ثم تلك
النسب ملتفت اليها في الحركة الاولى حين حكم عليها بمناسبتها
للمطلوب وفي الحركة الثانية حين حكم عليها بانها ينبغي ان تقدم او تؤخر
لكنها غير ملتفت اليها حين الترتيب من زمان النظر المنتهي الى الموصل
للمطلوب ولا مخلص الا بان يكون النظر عبارة عن ملاحظة الاطراف
بجرابا النسب المصدق بها والاولى ان تعمم الملاحظة في التعريف من
الملاحظة اصالة او تبعا بان يكون مرآة لملاحظة الغير فيح الاشكال
بما ذكرنا ولا يلزم عدم دخول المعاني الحرفية في التعريفات والا لكان
لا يخفى فتأمل قوله يحتمل ان يكون مفسرا الخ يعني يحتمل ان يكون المعقول
في تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اي ما حصل
صورته في احدى الحواس الظاهرة والمتخيل اي ما حصل صورته في
الخيال التي هي خزانة الحس المشترك والموهوم اي الذي ادركه القوة
الواهمة والعقل في اخراتها التي هي خزانة الحافظة وتوجه النفس
الى المحسوس والمتخيل احضار صورتها الى الحس المشترك وتوجهها
الى الموهوم احضار صورته من الحافظة الى الواهمة فصور
المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك
الاحضار توجها الى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان

الاحضار توجها الى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد
من قول الشريف المحقق في حاشية المختصر العضدي من ان حركة
النفس في صور المحسوسات تسمى تخيلا وظاهر كلام المحشي ان التخييل
مخصوص بالاحضار الثاني واحضار صورة الموهوم من المحافظة
الى الواهمة يسمى توهما كما ان احضار صورة المعقول من خزانة
العقل التي هي العقل عندهم الى نفس العقل يسمى تعقلا فالاحضار
ما تعقل واما تخيل واما توهم فالتعقل مخصوص بالكليات والجزئيات
الغير المادية سواء كانت مفهومات تصورية كالانسان الكلي
او مفهومات تصديقية كالقضايا المحصورات وغيرها مما لا يكون طرفا
ها كليتين اذ النسبة الحاصلة بين كليتين كلية لا جزئية والتخيل
مختص بصور الجزئيات المحسوسة باحدى الحواس كصورة الذئب
المرئي او المخيل والتوهم مختص بصور المعاني الجزئية المنتزعة من صور
المحسوسات الحاصلة في الحواس او في الخيال كانتزاع الشاة عداوة
معينة من الذئب المحسوس او المخيل فليس المراد من المخيل والموهوم
ههنا ما يقال المتيقن والمظنون فانهما كمقابليهما قد يرتسمان في العقل
ان لم يكونا نسبة شخصية موضوعها جزئي محسوس سواء كان كليا او
جزئيا غير محسوس والا فان لم يكن جزئيا محسوسا ايضا فالنسبة
مرتسمة في الوهم كعداوة زيد وان كان المحمول جزئيا محسوسا ايضا
كما في قولك هذا الاصفر هو هذا الحلو فالنسبة مرتسمة في الحس
المشترك الحاكم بين المحسوسات على ما يدل عليه ظاهر كلامهم الا انه
خبير بان النسبة بين المحسوسين معنى جزئي منتزع من صور المحسوسات والنسبة
بين المحسوس ليس وكلي معنى كلي ضرورة ان ثبوت العداوة للذئب
يتصور على انه شيء كعلم زيد بمعلوم معين فينبغي ان يكون بين المحسوسين
مرتسمة في الوهم والمحفوظة والنسبة بين محسوس وكلي كالنسبة بين
غير المحسوسين مرتسمة في العقل كما لا يخفى قوله بارتسام صور الماديات
اي الاشياء المنسوبة الى المادة التي هي الهيولى من الاجسام
الطبيعية وعوارضها الجزئية كالالوان والطعوم وغيرهما مما لا يكون

كلي

196

كلي ولا جزئيا مجردا الا يوجب ارتسامه في العقل انقسام العقل
قوله وبحل اه عطف على ان يكون يعني ان كونه تفسيرا للمعقول العرفي
مبني على مجموع الامرين لا على احدهما لانه بمجرد احدهما يكون تفسيرا للمطلق
المعلوم كما يأتي قوله ويحتمل ان يكون تفسيرا اه فح اضافة الملاحظة
الى المعقول مبنية على تجريدها عن العلوم المأخوذ في مفهومها الذي
هو التوجه نحو المعلوم كما سبق من الشارح ولا حاجة الى ذلك
التجريد على الاحتمال الاول لان المعلوم المأخوذ عام يتحقق في ضمن
المعلوم الخاص لكن المفهوم من كلام المحشي في امثاله هو الاحتياج
الى التجريد على التقديرين وينجح على الاحتمال الثاني انه ينافي الاحضار
المطلوب بل اللائق ح ان يقال هو الملاحظة لتحصيل المجهول الا
ان يقال سيشير الشارح الى ان التصريح بالمعقول بعد التجريد عن
المعلوم للاشارة الى دفع توهم اختصاص النظر بما عدا الظنيات
والجهليات المركبة بناء على ان العلم كثيرا يطلق ~~عند الظنيات~~ على
ما يقابل الظن والجهل المركب لا يقال فعلى هذا الوجه للاحتمال لانا
نقول لا تزاحم في النكات فيمكن العدول الى المعقول للاشارة الى
والى تخصيص النظر بالمعقول العرفي فيكون العدول تعميما من وجه
وتخصيصا من وجه اخر قوله تبادره اي من تغيير حيث عدل فيه الى
كلمة في مع تصريحه فيما سبق بان كلمة في في تعريف العلم يخرج العلم بالجزئيات
المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى الجسمانية والالات
دون نفس النفس وانت تعلم ان غرضه هناك تطبيق تعريف العلم
على جميع المذاهب ولعله ههنا اشار الى ما هو التحقيق عنده من ارتسام
الكل في نفس النفس قوله مع ما اشتهر اه لا يخفى انه سيشير الى ان الظاهر
بطلان هذا المشهور فذلك المشهور مؤيد للاحتمال الثاني لا الاول
لان الشارح فرض على نفسه الاتباع للحق وايضا الفكر المخصوص
بالمعقولات الصرفة بالمعنى الاخر للفكر المعتبر في النظر قال الشريف
المحقق في الحاشية الكبرى الفكر المخصوص يطلق على معان ثلثة الاول
حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي

اشارة نخ

يعد من خواص الانسان ويقابله التخيل وهو حركة النفس في
المحسوسات اي حركتها في المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة
في المعاني الحاضرة عندها طلبا لمباديها الى ان تجدها وترجع منها
الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي
يحتاج فيه الى المنطق الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين
من غير ان تؤخذ معها الحركة الثانية وان كانت هي المقصودة
انتهى ولا شك ان المعاني الحاضرة في هذا المعنى الثاني المراد
ههنا اعم من المعقولات الصرفة والمحسوسات والمخيل والموهوم فالحق
ان مراد الشارح هو الاحتمال الثاني والنشر على المحتمل احد المعنيين
الاوليين بالاخر فجوز الاحتمال الاول مع انه احتمال فاسد كيف و
اكثر ادلة الفلكيات في الحكمة الطبيعية والالهية من الرياضية
مشتملة على معان جزئية لا يخفى قوله مع ان الظاهر جريانهما اما
في التصديقات فلما ذكره واما في التصورات فكان يقال في تعريف
ثوب انه ثوب كذا يخرج من كذا قوله بل يمتاز النظر تقديم المتعلق
يفيد حصر الامتياز في الفكر والكلام في صحة الحصر على تقديم الترادف
واما على تقدير عدم الترادف ففيه اشكال لانه كما يمتاز بالفكر يمتاز
بالنظر الا ان يحمل على معنى به مع ما يتضمن من النظر او بوجوه لا يوجد
يمتاز قوله فعل صادر اي فعل واحد بالشخص بالاعتبار وان كان في
نفسه مركبا من الافعال المتعددة كالقراءة والقيام والقعود
تعد فعلا واحدا ولا تعد كل فعل من اجزائها صلوة واحدة قوله
مجموع الحركتين اذ الحركة ههنا بالمعنى المصدري اي التحرك لا بمعنى
الهيئة الحاصلة في المتحرك فانها ليست من مقولة الفعل بخلاف
التحرك الذي هو تبديل المتحرك حالاته في زمان معين بحيث لا
يستقر في آنين منه على حالة واحدة بل يكون في كل آن يعرض فيه حالة
اخرى فان كانت الحالات المتبدلة اينية فهي الحركة الاينية كحركة
~~الحجر المرمي وان كانت اوضاعه بالقياس الى الامور الخارجية فهي~~
~~الوضعية كالحركة المستديرة للكرة الرحى وان كانت اوضاعه بالقياس~~

من افعال متعددة كما في مجموع الحركتين
وهذا انما في الصلوة المركبة ح

الى الامور الخارجية فهي الوضعية كالحركة المستديرة للكرة
والرحى وان كانت كيفياته فهي الحركة الكيفية كحركة الماء من
البرودة الى الحرارة بالنار وان كانت مقاديره فهي الحركة الكمية
كحركة الجسم النامي في النمو والمراد ههنا هو الحركة في الكيف لان
المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التي هي صور المعلومات لكن
اطلاق الحركة عليه بطريق التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك
الصورة في التحقيق والا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة وايضا
قد تبقى في النفس عند الملاحظة صورة واحدة من صور المعلومات
في آنين كما اذا حكم عليه بانه مناسب للمطلوب او غير مناسب وايضا
قالوا الحركة بانواعها الاربعة من خواص الاجسام فلا توجد في
النفس المجردة عندهم ثم انه قد يتفق للنفس حضور المبادي المناسبة
للمطلوب فيترتبها وتنتقل الى المطلوب فالموجود التحصيل صورة
اعني الترتيب وكانت المواد في هذه الصورة حاصلة بالفعل
مع ان فيها فكرا قطعا فاتجه ذلك على تعريف الفكر بمجموع الحركتين
ولذا قال الشريف في شرح المواقف ان كون الفكر عبارة عن مجموع
الحركتين بالنسبة الى الاكثر والاغلب قوله من المطلوب المشعور به
الى المبادي المناسبة يعني ان الحركة الاولى تبتدا من المطلوب المشعور به
اولا وتنتهي الى تكميل مادة الفكر التي هي المبادي المناسبة للمطلوب
في اعتقاد الطالب وان لم يكن بعضها او جميعها مناسبة له في الواقع
فالاولى ان يقول الى المبدا الى الاخر المناسب كما قال في شرح
المواقف وان الحركة الثانية تبتدا من تكميل المبادي المناسبة
وتنتهي الى حصول المطلوب فان النفس اذا لم تعلم شيئا تتدفع
نحو معلوماته وتتفحص ما يوصل اليه من بينها فاذا حصلت المبادي
المناسبة ترجع وتشرع في ترتيبها لتصل اليه فالانتفاع نحو المعلومات
مبدا الحركة الاولى والرجوع بعد الاستكمال منتهاها ومبدا الحركة
الثانية والوصول الى المطلوب منتهاها فالاولى لتحصيل المواد
والثانية لتحصيل الصورة وكل منها يحتاج الى زمان وتدريج معتبر

[7] هناك هو الحركة الثانية فقط لا الحركة
الاولى كما قالوا ان الحركة الاولى
لتحصيل مادة الفكر والحركة الثانية ح

قع

[9] منتهيهاع

في الحركة فما يتوهم من ان الحركتين عبارة عن الاندفاعين
فاسد لانهما دفعيان لا تدريجيان كما لا يخفى قوله وذهب
المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لا لا يخفى ان
النفس قد تتحرك لتحصيل المبادي للترتيب ويمنعها عنه مانع
او تتحرك كمن يشرع في بناء السرير قد يجمع بعض مواده ويمنعه مانع
عن البعض الباقي وقد يرتب بعض تلك المواد ويمنعه مانع عن
ترتيب البعض الاخر فالترتيب ربما ينفك عن الحركة الثانية
فالصواب ان يقال الترتيب الملزوم للحركة الثانية بناء على
انه يستلزمها قطعا ولعلهم ارادوا بالحركة ههنا الحركة المعتبرة
التي يترتب عليها المقصود ويدل عليه ان القدماء انما سموا
بالفكر مجموع هاتين الحركتين المعتبرتين لا مجموع الحركتين مطلقا بل
في عدول المتأخرين من الملزوم الى اللازم تنبيه على ذلك قوله ويرادفه
النظر على القولين يعني ان لكل من مذهبي القدماء والمتأخرين مشهورا
هو المرادفة على ان يكونا موضوعين لمجموع الحركتين عند القدماء والترتيب
عند المتأخرين وتحقيقيا هو عدم المرادفة على ان يكون الفكر موضوعا
لمجموع الحركتين والنظر لملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين
عند القدماء وعلى ان يكون الفكر موضوعا للترتيب والنظر للملاحظة
المعقولات الواقعة في ضمن الترتيب عند المتأخرين قوله ليس على ما
ينبغي اما اولا فلان عدول المص عن تعريف الترتيب بناء على مذهب
المتأخرين غير معلوم لجواز ان يكون عدولا عن مشهور القدماء اعني
مجموع الحركتين الى تحقيقهم اعني الملاحظة لما اشار اليه من ان في كل من
المذهبين مشهورا وتحقيقا وبهذا ظهر ضعف ما قيل في وجه عدم اللياقة ثم
لانه انما يقال عدل عن احد التعريفين الى الاخر اذا كانا مبنيين على
مذهب واحد واما اذا كان احدهما مبنيا على مذهب والاخر على مذهب
اخر فلا بل يقال اختار احدهما على الاخر هذا واما ثانيا فلو سلمنا ذلك
فالعدول لاجل الفرق المذكور الموجب لكون التعريف تعريفا
لمباين لا لعدم الجامعية بعدم صدقه على التعريف بالمفرد بل الحق انه عدول

لا لاجل

عن

عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق والمباينة وعن تعريفه بملاحظة
المعقولات في ضمن الترتيب كما نقل المحشي بعدم الجامعية للتعريف بالمفرد
اذ ليس فيه ملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب بل ملاحظة معقول
واحد بلا ترتيب ههنا فلا يشمله ظاهر تحقيقهم ويشمله تعريف المص
وبهذا ظهر ضعف ما قيل في وجه عدم اللياقة اذ الايراد مشترك كما
اشار اليه بقوله في ضمن الحركتين او الترتيب انتهى لا يقال يجوز ان
يكون قول الشارح فلذلك عدل الخ اشارة الى مجموع الفرق المذكور
المنقول عن ناقد المحصل والايراد لانا نقول لا يجوز اجتماع الفرق
~~بالترادف~~ فالعدول والايراد في العلية للعدول لكونهما متنافيين لان
المص اما قائل بالترادف او بعدم الترادف فالعدول على الاول لعدم
الجامعية ولا مدخل للفرق فيه وعلى الثاني للفرق ولا مدخل للايراد فيه
فيكون احدهما مستدركا في العلية لا محالة الا يمكن دفعه بان الشارح
لم يتعرض بالتعريف المعدول عنه بل بالتعريف المعدول اليه فقط حيث
قال عدل الى هذا التعريف فلعل مراده عدل عن التعريفين الاتيين
المعتين الى هذا التعريف لانا نقول انما يمكن ذلك لو امكن حمل
كلامه على عدوله عن الترتيب لاجل الفرق وعن تعريف ملاحظة المعقولات
في ضمن الترتيب لاجل عدم الجامعية وليس كذلك لان كلامه صريح في عدوله
عن تعريف الترتيب لعدم الجامعية والحق ان القدماء لم يجوزوا التعريف بالمفرد
فلزمه تعريف النظر بما يشمله ~~العدل~~ والعدول عما لا يشمل قال الشارح
والجواب الخ تلخيص السؤال ان هذا التعريف غير شامل للنظر في التعريف بالمفرد
اذ لا يمكن ترتيب شيء واحد وكل تعريف هذا شأنه ففاسد وحاصل
الاجوبة الثلاثة الاول منع الصغرى مستندا بانه يجوز ان يكون التعريف
هناك مركبا من الوجه [illegible] المعلوم قبل التعريف بذلك المفرد او بانه
يجوز ان يكون كل تعريف بالمفرد بالمفرد المحشي الذي هو بحسب المعنى مركب
من الذات والصفة وان كان مفردا بحسب اللفظ ونظر النفس الى جانب
المعاني او بانه يجوز ان يكون مركبا من معنى المشتق والقرينة العقلية
المخصصة اياه بذلك المعرف لكونه مركبا من معنى المشتق بحسب المفهوم

فعرفوا الفكر والنظر بما ذكره جمع من بعض المتأخرين [illegible] ~~[illegible]~~ صح

اعم من المعرف والجواب الرابع بمنع الكبرى مستندا بتجويز المعرف بان
المراد بتعريف النظريات بع والتعريف بالمفرد نادر خارج عن
التعريف والمعرف ويجوز ان يحمل على منع الكبرى من غير تخصيص المعرف
بالشايع بناء على جواز ان يكون رسما ناقصا للنظر وتجويزه المعرف
بالاعم والاخص ولا يخفى ان كلا من الاجوبة الثلثة
الاول اخص من نقيض المقدمة الممنوعة لان تعدد الاسانيد
المغير اللازم بعضها بعضا يدل على خصوص كل منها لكن احتمال بعضها
ما ولحقانيها فابطال جميعها يصحح المقدمة الممنوعة ولهذا
ابطلها الشارح تامل قوله يعني الاجوبة الثلثة الاول غير تامة
اي غير صحيح والجواب الاخير الذي هو منع الكبرى مبني على تكلف وفيه
بحث لان قول الشارح فلذا اعدل الى هذا التعريف لشموله لجميع
افراد النظر بلا كلفة يدل بمفهومه على ان تعريفه بالترتيب المذكور
انما يشمل بكلفة ومن البين ان الجواب الاخير ليس بجعل الشارح مثالا
للكل فلا يصح تخصيص في كلامه بالجواب الاخير بل لا بد ان يجعل الشارح مثالا
لاحد الاجوبة الثلثة بان يحمل على الاشارة الى بعض الانظار
التي سيوردها المحشي على المحقق الشريف قوله اما الجواب الاول
فلما قال الشريف المحقق الخ يعني لا يصح اعتبار الوجه السابق في
التعريف والا لاعتبر في كل تعريف دفعا للتحكم فيلزم ان يعتبر الوجه
العرضي في الحد التام فيما اذا تصور المطلوب اولا بامر عرضي ثم
حصل جميع ذاتياته وعرف بها كما اذا تصور الانسان اولا بوجه
الكاتب ثم حصل ذاتياته من الناطق والحيوان ثم رتب وعرف
بالحيوان الناطق فيلزم ان يكون التعريف هناك مركبا من الكاتب
والحيوان الناطق فيلزم صحة القول باعتبار الوجه العرضي في الحد التام
وهو باطل وفاقا وان اختلف في الحد الناقص ولذا اخصص الايراد
بالحد التام وللقائل ان يقول فيه بحث اما اولا فلانه لو صح لزم ان
لا يصح اعتبار الوجه الذاتي السابق فيما اذا تصور المطلوب اولا
بامر ذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بجميعها كما اذا تصور الانسان

اولا بالناطق

اولا بالناطق او بالجوهر الناطق ثم حصل الباقي من ذاتياته وعرف بالحيوان
الناطق فيلزم ان لا يصح تعريفه بالحد التام في هذه الصورة وهو باطل
اتفاقا واما ثانيا فلان لزوم التحكم ممنوع كيف والفرق بين مقام الا
ضطرار الى اعتبار الوجه السابق ومقام عدم الاضطرار اليه واضح
لا يخفى والحق ان الترتيب فعل اختياري فللمعرف ان يعتبر في تعريفه ما
شاء من الوجوه الصالحة لذلك وان الحدية والرسمية تدوران على
كون الاجزاء المرتبة اخبارا ذاتيات صرفة وعدم كونها كذلك
فلا كلام في صحة الجواب الاول وهذا هو التحقيق المطابق لكلمات القوم
ومخالف لبحثه الثالث لا عينه كما ستعرف قوله اما اولا فلانا لا نسلم ان
الصورة المذكورة الخ اي لا نسلم ان هذا السند يقتضي اعتبار العرضي
في الحد التام وانما يقتضيه لو كان التعريف في الصورة المذكورة
حدا تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما تاما الحق من الحد التام كما قالوا
فيما اذا اشتمل على العرضي مع جميع الذاتيات وما يقال مراد الشريف بالعرضي
العرضي المفارق ولا يجوز ان يكون المركب منه ومن جميع الذاتيات او بعضها
رسما تاما اذ يجب ان يكون العرضي المعتبر فيه هو الخاصة اللازمة كما ذكره
صاحب الساغوجي لمدفوع بان مراده من الخاصة اللازمة حتى كانت
الشاملة لجميع افراد المعرف لا ما امتنع انفكاكه عنه اذ الرسوم التامة
مشروطة بمطلق المساواة بين الرسم والمرسوم والمساواة بينهما يكفيها
التصادق في جميع الافراد بالفعل ولا يحتاج الى التصادق الدائم ما
دام الافراد موجودة فضلا عن التصادق الضروري ما دامت تلك
الافراد موجودة لما سيأتي من المحشي من ان المعتبر في المساواة بين الكليتين
هو صدق الموجبتين الكليتين المطلقتين العامتين وفي المباينة بينهما صدق
السالبتين الكليتين الدائمتين قوله وهو الكنه في حصر الحاصل
في الكنه نظر اذ لما يحصل معا كان وجه مركب من العرضي والكنه
ايضا وهذا احسن مما ذكره المحشي من منع اصل الحكم دون الحصر كما لا يخفى
قوله وبهذا ظهر الخ اي بان الحاصل في الصورة المذكورة رسم تام الحق
من الحد التام او وجه مركب من العرضي والكنه ظهر ضعف ما قيل على

لا الوجه ولا الكنه ح

[Margin notes: [illegible]; الا العرضي ح; الكنه يحصل ح]

الجواب الاول بدل ما اورده الشريف المحقق وحاصله لو جاز ان يعتبر الوجه الب تمن اجزاء التعريف لزم في الحد التام احد الفسادين اما اعتبار الجزء مرتين ان كان المطلوب متصورا اولا بامر ذاتي واما ان لا يكون الحد التام حدا تاما ان كان متصورا بامر عرضي وبهذا اندفع عن القائل ما ذكره جار في بطلان التحديد التام مطلقا بان يقال لو صح التحديد التام لزم احد الفسادين اذ المطلوب قبل التحديد متصور اما بامر ذاتي او بامر عرضي مع تخلف حكمه لان لزوم اعتبار الجزء مرتين انما يتم اذا اعتبر الوجه الب تمن مبادي الحد لا مطلقا وانما ظهر ضعفه بذلك لان ما ذكره في الشق الثاني من لزوم ان لا يكون الحد التام حدا تاما انما يتم لو كان هناك حد تام وذلك مم لما ذكره فه ظاهر المنع اذ لا بأس في تعدد الاعتبار لشيء واحد وانما البأس في تعدد الجزء الواحد المعتبر في نفسه وانت خبير بانه تسليم للزوم ومنع لبطلان اللازم مع ان اللزوم ظاهر المنع ايضا لانه يعتبر من اجزاء الحد التام حين الترتيب لا قبله ايضا ليلزم اعتباره فيه مرتين نعم هو قبل الترتيب معتبر من جملة اجزائه المادية لا في الحد التام المركب من العلة المادية والصورية التي هي الهيئة الحاصلة من الترتيب ولعله اراد المنع بالترديد بان يقال ان اراد لزوم اعتباره في الحد التام مرتين فمنعه اظهر وانما يلزم اعتباره فيه مرة حين الترتيب وان اراد لزوم اعتباره من جملة مباديه مرتين مرة قبل الترتيب ومرة حين الترتيب فمسلم لكن بطلان اللازم ظاهر المنع فه نعم لا يجوز التكرار فلا يجوز ان يكون ماهية الانسان مثلا حيوانان او جوهران او ناطقان وقوله على ما قالوا الاشارة الى ان غلط القائل انما نشأ مما سمعه من القوم فه واين هذا من ذلك فان التكرار في هذا في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اياه مرتين وفي ذلك مجرد الاعتبار وفي هذا الاستبعاد تعريض للقائل بان بينهما بونا بعيدا بحيث لا يشتبه احدهما بالاخر فه بل يلزم اعتبار المتصور بالوجه العرضي اذا اورد واعلم بان المتصور بذلك الوجه العرضي هو المعرف فلو صح ما ذكره يلزم اعتبار المعرف في التعريف وانه

دور باطل

دور باطل واجيب بان غاية ما لزمه توقف تصور الماهية بالكنه على تصورها بالوجه العرضي لا توقف تصورها بوجه مخصوص على نفسه فلا دور واقول الوجه العرضي للماهية وجه لكل من ذاتياتها اذ الضاحك مثلا كما انه وجه للانسان كذلك هو وجه للناطق والحيوان والجسم والجوهر اذ لا يجب ان يكون الوجه مساويا لذي الوجه بل قد يكون اعم او اخص ولذا جوزوا الرسم الناقص بالاعم والاخص كما يجيء من المص فلعل مراد المحشي من المتصور بالوجه العرضي هو الفصل او الجنس القريب او البعيد فلا يلزم اعتبار العرضي في الحد التام ولا اعتبار المحدود فيه بل غاية ما لزم اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي فيه والمسألة ممنوعة بل مختلف فيها بين من يجوز تركب الماهية من امرين متساويين ومن لا يجوزه وتحقيق ذلك ان الاجناس العالية التي لا جنس فوقها كالجوهر والكيف والكم وغيرها من المقولات العشرة لا يجوز تركبها من اجناس وفصول والا لم يكن عالية بل كانت فوقها اجناس وهكذا فيتسلسل وهو محال بل هي اما بسيطة لا جزء لها واما مركبة من امرين متساويين بديهيين او منتهيين اليها فمن ذهب الى الاول بناء على امتناع الثاني عنده حكم بانها مع كونها نظرية لا يمكن تعريفها بحدود ولا برسوم تامة لاحتياج الحد والرسم التامين الى الجنس والحد الناقص الى الفصل وانما يمكن تعريفها برسوم ناقصة هي وجوه عرضية لها فهي مع كونها متصورة بوجوه عرضية معتبرة في حقائق الاعيان وحدودها التامة عنده فقد جوز اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي في الحدود التامة ولزمه القول بان العلم بالوجه علم بذي الوجه ومن ذهب الى جواز الثاني لم يجوزه بل حكم بان تلك الاجناس مركبة من فصلين متساويين ولم يلزمه ذلك القول وكذا الكلام في الفصول الخ فله نعم يتجه على المحشي بحثان الاول ان هذا المنع مخالف لما صرح به المجيب من التركيب من نفس الوجه الب تو المفرد لا من ذي الوجه الذي هو المتصور فهو جواب اخر غير ما ابطله الشريف اللهم الا ان يكون مبنيا على تحرير مراد المجيب بان الوجه في كلامه اعم من ذي الوجه الثاني ان المعتبر في الحد به

كون المفهومات المأخوذة في التعريف ذاتيات لا كون المتصور
بها ذاتيا للقطع بان الحيوان الضاحك ليس بحد وان كان
المتصور به الضاحك هو الناطق كما لا يخفى قوله الموجودة بعد
وضع المطلوب اي الموجودة في الحركة الاولى وانت خبير بانه
يستلزم ان لا يكون في الصورة الثانية اعني فيما تصور المطلوب
اولا بداهة ثم حصل اي ذاتياته حد تام اذ قد وجد بعض الذاتيات مع وضع
المطلوب لا بعده ولا يخفى ما فيه فان الحيوان الناطق حد تام عندهم
قطعا سواء وجد كل من الحيوان والناطق بعد وضع المطلوب اولا فما
بتحقيق ما اشرنا من ان مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادي المرتبة
اختيارا جميع ذاتيات مرتبة سواء وجد جميعها بعد وضع المط اولا
قوله فلان ما ذكره من الحصر في المشتقات الخ لا يخفى ان الاجوبة
مناقشات في مقابلة النقض لمنع السند فيكون خارجا عن قانون
التوجيه وحمل المنع في كلامه على المعنى الاعم من الابطال بالتحقيق في ضمنه يوجب
الوقوع في ورطة اخرى هي المكابرة لان دعوى بطلان الحصر بلا شاهد
مكابرة ولو كان بطلانه بديهيا لا يمكن اقامة البينة عليه مقام الشاهد كما
ذكره المحشي في شاهد النقض في حاشية الاداب لكن قوله فيما بعد و
ما قيل ان الوجود يعرف بالثبوت الخ يشير اليه فلا يمكن ان يقال
هذا وان كان منعا في صورة الاستدلال في السند لكنه
ابطال السند في التحقيق وحمل الاجوبة على الاستدلال فلا اشكال كتوهم اثبات
الحصر لم تجربه بانه حصر بالنسبة الى الاغلب لان ذلك التحرير
مفيد لاصل الجواب المقابل للجواب الاخير بالسند والخداج لان نقض
النادر كاف للناقض قوله لان مفهوم الذات سواء بمعنى الماهية
الكلية او بمعنى الشخصية عرض عام لكل ماهية وهوية لكونه خارجا الهوية صح
عن الكل ومحمولا صادقا عليه ينقل عنه ان هذا مبني على ما حققه الحكماء من
ان الاجناس العالية منحصرة في المقولات العشرة وكل ما يشملها فهو
عرض عام والا فلنا ان نمنع كون مفهوم الذات عرضا عاما او
تمحيص كلامه انه لا يجوز ان يكون المشتق مركبا من الذات والصفة

اذ لو كان

اذ لو كان مركبا منهما فاما ان يكون مركبا من مفهوم الذات والصفة
واما ان يكون مركبا مما صدق عليه ذلك المفهوم من المفهومات الكلية
الذاتية كما اذا كان الناطق او الجسم او الجوهر او من الحساس او
القابل للابعاد فعلى الاول يلزم اعتبار العرضي في الفصل الذي هو
المعرف وكذا يلزم ذلك فيما اذا اريد بالشيء او غيرها ما صدق عليه
مفهوم الذات وعلى الثاني يلزم انقلاب مادة العوارض المفارقة
الى مادة العوارض اللازمة لان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
مثلا او الحيوان او الجوهر وثبوت الانسان لنفسه وكذا ثبوت ذاتياته
له ضروري مع انهم قسموا الخواص الى اللازمة والمفارقة والكل ظاهر
فقد عرفت ما فيه من التسامح في كل من الشقين والاولى ان يقال ان
تركب من شيء من عرضيات الماهية التي هي اختص بها المشتق ومن
جملتها مفهوم الذات يلزم اعتبار العرضي في الفصل وان تركب من
شيء من ذاتياتها يلزم الانقلاب وانت خبير بان الانقلاب لازم
على التقدير الاول ايضا لان مفهوم الذات عرض عام لازم لكل ماهية
والفرق بين التقديرين تحكم اللهم الا ان يكون يقال مفهوم الذات
والماهية والشيء معقولات ثانية لا تعرض الماهيات الا في
الذهن فينفك عنها باعتبار الوجود الخارجي بخلاف ثبوت الماهية
لنفسها وثبوت سائر ذاتياتها لها فان الكل ثابت ذهنا وخارجا
لكن على هذا يختل ما يجيء من المحشي من انه يجوز ان يعتبر مفهوم الذات
في الخارج صحة اما صدق عليه في الفصل اذ الموصوف بالضحك في مثل
الضاحك ليس هو المعقول الثاني بل معقول اول لكون الضحك و
امثاله من العوارض التابعة للوجود الخارجي وانما قيد بقوله من
الخواص مع ان العرض العام من المشتقات كذلك لان الكلام
في التعريف بالمفرد وهو اما بالفصل وحده او الخاصة وحدها قوله
وفيه نظر الخ لعله اختيار للشق الثاني ومنع لزوم الانقلاب مستندا
بانه انما يلزم الانقلاب لو كان الضاحك بالفعل عبارة عن
مطلق الانسان المعروف حتى يكون ثبوت الضاحك للانسان ثبوت

او الضاحك مثلا مركبا من النطق والضحك وهو كان ع
او الحيوان او الجسم او الجوهر صح
الذاتي صح
اعتبار سائر العرضيات ككون الناطق مركبا من النطق والضاحك صح
مادة الامكان الى الانقلاب صح

الشيء نفسه ثبوتا ضروريا وهو ممنوع بل الضاحك حينئذ يكون عبارة
عن الانسان المقيد بالضحك فيكون ثبوته للانسان ثبوت المقيد
للمطلق فلا يكون ضروريا اذا قلت الانسان ضاحك بالفعل فيمكن
انفكاك ذلك المحمول المقيد عن الموضوع المطلق هذا ولقائل ان يقول
لا شبهة في ان المعتبر في فصل الماهية وخاصتها لا يكون جزئيا معينا
مما صدق عليه الذات والا لكان الفصل والخاصة جزئيين مع انهما كليان
فالمعتبر فيهما لو كان ما صدق عليه مفهوم الذات فهو اما نفس الماهية
او جنسها او فصلها والاول محال مستلزم لدخول الكل في الجزء والثاني
محال مستلزم لدخول الجنس في الفصل والثالث محال مستلزم لدخول
الفصل في نفسه لا يقال يجوز ان يعتبر الفصل البعيد في الفصل القريب
وفي الخواص لانا نقول ننقل الكلام الى الفصل الابعد الذي لا فصل فوقه
فلو فرضنا جواز دخول الحساس في الناطق والنامي في الحساس والقابل
للابعاد في النامي ~~فالمعتبر في القابل~~ فالمعتبر في القابل للابعاد فان
كان نفس ماهية الجسم يلزم دخول الكل في جزئه الذي هو الفصل و
ان كان الجوهر يلزم دخول الجنس في الفصل وان كان نفس القابل
للابعاد يلزم دخول الشيء في نفسه والكل محال قوله وايضا ما ذكره كلام
على السند الاخص بطريق المنع كما هو قبل التسليم وبطريق الابطال بعد
التسليم والكل خارج عن قانون المناظرة اما كونه كلاما على السند
فظاهر واما كون السند اخص من نقيض المقدمة الممنوعة فلان ذلك
المنع يكفيه الاستناد بما هو اعم من هذا السند والسند الكافي للمنع
اما مساو للنقيض الممنوع واما اخص مطلقا وعلى التقديرين يلزم ان
يكون ما ابطله سندا اخص لان الاخص من احد المتساويين اخص
من الاخر وكذا الاخص من الاخص من ~~الاخص~~ ذلك الشيء اخص او لا
بل يكفيه بان يقال بل يكفيه ما هو اعم من هذا السند الكافي فيكون ذلك
الكافي سندا اخص مثل ما ابطله الشريف وحاصله لا يلزم من بطلان
كون المشتقات مركبة من الذات والصفة ان لا يكون مركبة
مطلقا لجواز ان يكون مركبة من الصفة والنسبة التقييدية التعريف

بالمفرد

بالضاحك

ترقي بمرتبة ح

يعني الثبوت في قولهم الانسان ثبت له الصفة مثلا وبهذا القدر يندفع ح

بالمفرد في تعريف النظر بالترتيب وتلك النسبة في تعريفات المشتقات
ملحوظة قصدا الحاقي ذلك القول فلا يتجه عليه ان النسبة ملحوظة
تبعا لا قصدا فلا تكون ملتفتا اليها والمعاني المرتبة يجب ان تكون
ملتفتا اليها ضرورة ان الترتيب يتوقف على ملاحظة المعاني المرتبة
قصدا والالتفات اليها فلا يجدي تركيبها من الصفة والنسبة في
اندراج المذكور قوله يكفي احتمال كونها الخ في هذا الترقي نظر لان السند
الذي ابطله الشريف المحقق سند المنع بعد تسليم انحصار التعريف بالمفرد
في المشتق فيكون هذا السند مع السند الاول الخ قوله مع انه
يجوز الخ اي مع ان ما ذكره في ابطال ذلك السند الاخص ثم لان ههنا
شقا ثالثا لا ينافيه وهو احتمال ان يعتبر مفهوم الذات في الخواص
وما صدق عليه في الفصول فالترديد بانه اما ان يعتبر مفهوم الذات
في جميع المواد او يعتبر ما صدق عليه في جميعها ليس بحاصر وفيه بحث من
وجوه اما اولا فلان خواص لبعض الماهيات فصول لماهيات
الاخر كما ذكر في المطول وامثاله فلا يصح ان يعتبر فيها مفهوم الذات العارض
لكل ماهية واما ثانيا فلما قدمنا من ان يثبت لها عوارض خارجية مثل
الضحك والكتابة وامثالهما فلا يصح اعتبار شيء من هذه المفهومات
وامثالها في مفهومات الخواص الخارجية كالضاحك والكاتب الا ان
يقال انما يعتبر هذه المفهومات من حيث كونها مرايا لما صدقت هي عليه
وملحوظة تبعا لا من حيث كونها ملحوظة قصدا ومعتبرة في ذاتها فلا
يلزم ثبوت الضحك وامثاله لنفس ذلك المفهوم بل لما صدق عليه
من الانسان او غيره لكن على هذا الجمل ما قالوا في باب المحصورات ان المراد
من المحمول في قولك كل انسان او بعضه ضاحك مثلا هو المفهوم لا ما
صدق عليه مثل واما ثالثا فلان مفهوم الذات والشيء والماهية
لما كان لكل منها عرضا عاما لازما لكل ماهية كان اعتبار شيء منها في الخواص
مستلزما للانقلاب المذكور الا ان يكون مبنيا على مثل ما قدمه من ان
المعتبر هو الذات المقيد لا المطلق قوله على انه يمكن ان يستدل الخ
ترق من المنع الى الاسناد لا الى المعارضة لدليل الشريف المحقق بان

لا ان مفهوم الذات ... يستحيل ح

يقال معنى المشتق منه كالنطق والضحك معتبر في المشتق كالناطق
والضاحك قطعا بحيث لا نزاع لاحد فيه وهو غير صادق على
افراد المشتق بالضرورة اذ لا يصح حمل النطق على الناطق و
الضحك على الضاحك حمل مواطاة وهو المعتبر في صدق الكليات
على افرادها فلا بد من ان يعتبر في معنى المشتق امر اخر سواه صادق
على افراد المشتق سواء كان ذلك الامر الصادق مفهوم الذات
او الشيء او ما صدق عليه من الذاتيات والعرضيات اذ لو لم يعتبر
في معناه امر اخر كذلك بل كان معناه عبارة عن مجرد معنى
المشتق منه الغير الصادق على افراد المشتق او اعتبر فيه معه امر
اخر غير صادق على افراد المشتق ايضا كما لو كان مركبا من ~~الصفة~~
والصفة والنسبة فقط لم يكن معنى المشتق صادقا على افراد
نفسه ايضا وذلك قطعي الفساد وفي هذا الاستدلال قدح فيما
ذكره المحشي العلامة في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال
والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق الذات اصلا لا عاما ولا خاصا
فان معنى الكاتب مثلا نويسنده ثم العقل يحكم بان هذا المفهوم لا
يوجد الا تابعا لامر اخر وصفا له وما ذكره القوم من ان
الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى ليس معناه
انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باي عنوان يعتبر
في مفهوم في معنى المشتق يخرجه عن الوصف ويدخل في عداد الاسماء
~~يعتبر في مفهومه~~ مثل اسمي الزمان والمكان وغيرهما فلو كان معنى
الكاتب ذات ثبت له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه
بالكتابة لكان من عداد الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى
هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار هذا المعنى على ما هو عادة القوم
في قولهم الشيء قد يعلم بوجه من الوجوه وجعلهم الشيء الذي هو ذو
الوجه معلوما بالوجه في حل التعريف ان الوصف موضوع لذات
مبهم معلوم بوجه الاتصاف بمفهومه وقد عرفت في توضيحه ان العلم
بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

انتهى

او متعلق الكتابة صح

203

انتهى اذ لا يخفى ما فيه من النظر لان كون معنى المشتق وجها لذات
مبهم يستلزم كونه صادقا محمولا عليه حمل مواطاة للقطع بان المفهوم
الغير المحمول على الذات لا يكون وجها له بالضرورة او غيرهما
وما ذكره من لزوم كونه من عداد الاسماء ممنوع لجواز ان يكون
عدم جعلهم تلك الاوصاف من عداد الاسماء لعدم تعين الذات
المأخوذ فيها مع الصفة كتعين المأخوذ معها في مفهومي اسم الزمان
والمكان اذ المأخوذ في الاول هو الزمان وفي الثاني المكان ولو
سلم فغير محذور لانه يقال قد يغلب فيها جانب الذات فتجعل
موضوعا وقد يغلب جانب الصفة فتجعل محمولا لا يقال ما ذكره المحشي
معارض بما قدمتم من انه لو اعتبر في معنى المشتق ما هو محمول على
افراده فاما ان يكون ذلك المعتبر من عرضيات تلك الافراد فيلزم
اعتبار العرضي في الفصول لما عرفت من بطلان الشق الثالث
الذي جوزه المحشي او من ذاتياتها فيلزم دخول النوع او الجنس
او الفصل فيلزم تكرار اجزاء الماهية في ذاتها وقد عرفت بطلانه لانا نقول
نعم لكنه غير قادح لان غرض المعارض اسقاط دليل المعلل لا اثبات
نقيض مدعاه كما تقرر في محله والحق في هذا المقام ان مفهوم الذات
~~او الشيء او مثلهما مع كونهما عرضا عاما معتبر في مفهوم الذات او~~
~~مثلهما~~ مع كونه عرضا عاما معتبر في مفهوم كل مشتق لكن لا من حيث انه
ملحوظ في ذاته موصوف بتلك الصفة لما عرفت انه معقول ان يستحيل
اتصافه بالعوارض الخارجية بل من حيث انه ملحوظ تبعا ومرآة لملاحظة
ما ثبت له تلك الصفة كما ان المكان المعتبر في مفهوم اسم المكان كذلك لانه
عارض نسبي بين ذات المكان والمتمكن فيه ومتأخر عنهما في الوجود فكيف
يتحقق فيه المتمكن فليس المكان المعتبر في مفهوم المسجد اشارة مفهوم المكان
العارض الذي لا يمكن وقوع السجدة فيه بل ذات المكان المعروض وبهذا
الاعتبار يكون المشتقات مثل الضاحك والماشي وجها للماهية
المبهمة وصادقا محمولا عليها او على افرادها وما ذكره الشريف من لزوم
اعتبار العرضي في الفصول فمدفوع بما اشار اليه في بعض كتبه من انه

في الفصل صح

فلا بد من اعتبار امر اخر فيه صادق على افراده كمفهوم الذات او الشيء صح

لان غرض المحشي المعارض لا الزام

لا فصل مشتقا لان النسبة مأخوذة في مفهومه وهي خارجة عن الما
هيات ثم لما لم يكن طريق الى معرفة الفصول الحقيقية واستكناهها
الا باعتبار آثارها اقيمت اقرب آثارها مقامها فدل عليها به
واطلق عليه الفصل كما في الناطق فانه اقيم مقام الفصل الحقيقي
للانسان لانه اقرب اليه من باقي آثاره كالمتعجب والضاحك اذ الضحك
بسبب التعجب والتعجب بسبب الادراك لانه انفعال النفس عند
ادراك امور غريبة قوله واما ما قيل اي في ابطال الثاني بدل
ما اورده الشريف المحقق من ان حصر التعريف بالمفرد في المشتقات
باطل لان الوجود يعرف بمجرد الثبوت المفرد الغير المشتق وكذا
النطق الباطني يعرف بالتعقل المفرد الغير المشتق ايضا فقد وقع
بان اصحابنا جوزوا ان يكون ۷ لفظية او تنبيهية والكلام في التعريف — تعريفات ح
الحقيقي الموصل الى اصل العلم بالشيء المعلوم بوجه آخر ولا شيء من
اللفظية والتنبيهية كذلك وانت خبير بان هذا الجواز جار في كل
تعريف بالمفرد ولو بالمشتق والفرق تحكم قوله واما الجواب الثالث
اي حاصل ابطال السند بانه بالنسبة الى الفصل باطل لان اعتبار
القرينة الخارجية مع الفصل يخرج التعريف ۷ بالفصل وحده حدا
ناقصا عندهم وهو باطل وحاصل النظر منع انه يخرجه عنه مستندا بانه
لا يخرجه عنه عند بعضهم وحاصل الجواب عنه اثبات المقدمة الممنوعة
بتحريرها بان المراد انه يخرجه عنه عند اهل المشهور الذين عرفوا
النظر بالترتيب كما اشار اليه الشريف بقوله كما هو المشهور قوله
ثم يرد انه يجوز الخ يعني لا يرد على ما ذكره الشريف ذلك النظر لكن يرد
عليه انا لا نسلم ان اعتبار القرينة معه يخرجه عن كونه حدا ناقصا لجواز
ان يكون مدار الحدية عندهم على ان يكون مباديه المحمولة على المحدود ذاتية
صرفة ولا يكون بينها امر خارج عرضي لا على ان لا يوجد في مباديه
مطلقا محمولة كانت او غير محمولة امر خارج عرضي ويؤيده ان الحيوان
الناطق والشكل من الحدود مشتملة على نسبة تقييدية خارجة عن المحدود
قطعا ومع ذلك هي حدود عندهم لعدم كون تلك النسبة من المبادي

۷ به عن كونه حدا ناقصا كما هو المشهور فلو جاز ذلك لكان الاعتبار لم يكن التعريف به ح

المحمولة فالعبرة بالاجزاء المحمولة ومنه يظهر صحة اخذ الادوات الدالة
على النسب الجزئية في الحدود وبه ينقدح ما قدمنا نقله عن الشريف
المحقق من ان مثل الناطق لكونه مشتملا على النسبة الخارجة عن
الماهيات ليس فصلا حقيقيا بل من اقرب العوارض اقيم مقام
الفصل وذلك الانقداح لان عدم كون النسبة بل النطق من الذا
تيات لا يقدح في كونه فصلا حقيقيا لانها ليست من الاجزاء المحمولة
لكنه مبني على ما اسلفه من اثبات امر آخر في مفهوم المحمول على افراده
وذلك الامر الآخر ما هو الفصل الحقيقي للماهية المعللة لهذا الامر
بالتعقل او لاجل الاشارة الى دفع توهم ان ذلك المنع مدفوع فيما
اذا كانت القرينة المخصصة من المبادي المحمولة بان ذلك المنع مبني
على تجويز كون كل قرينة مخصصة للفصل المشتق بالمحدود غير محمولة عليه
اذ لا دليل ينفيه ولك ان تجعله اشارة الى دفع ما قالوا من ان تحديد
المركبات الخارجية كالبيت المركب من الجدران والسقف لا يكون
الا بمباد غير محمولة فالحق ان المبادي التي يشتمل عليها الحد ان لم
تكن خارجة عن ذات المحدود دخل في الاقسام سواء كانت محمولة او لا
بان الكلام في التحديد المعتبر عند اهل الفن وهو التحديد بالمبادي المحمولة
ولو بالفصل وحده وسيجيء من الشارح ان تحديد المركب الخارجي
بالاجزاء الخارجية الغير المحمولة غير معتبر عندهم ونحن نقول والحق ان
اصل الجواب الثالث فاسد لان القرينة المخصصة ما يدل على الاختصاص
المتضمن للحكمين ايجابي وسلبي وما يدل على الحكم دليل ولا شيء من الدليل
بجزء من التعريف ولو سلم فليس المعتبر في صحة التعريف مساواته بحسب المفهوم
للمعرف والا لم يصح ما عدا الحد التام كما سيجيء المحشي بل يكفيه مجرد
المساواة بحسب الصدق في نفس الواقع فلا يكون القرينة المخصصة
من مبادي التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها ثم قد يكون
ما يذكر في مقام الفصل اعم من الماهية كالناطق على مذهب المتكلمين
المثبتين للنطق في الملك والجن فلا بد من قرينة مخصصة بمعنى مغلقة
للاشتراك ليختص بالماهية ويحصل المساواة بحسب الصدق

قوله ولو سلم الخ انما سلمناه
لجواز ان يكون القرينة مفهوما ما
مخصوصا مشعرا بالتخصيص
بالحكم كما قالوا في
اطراف القضايا
باعتبار
مفهوماتها
منه

ويكون تلك القرينة من مبادي التعريف هناك فمجرد الناطق
بمعنى ذات ثبت له النطق لا يكون تعريفا صحيحا للانسان على
مذهب المتكلمين ما لم يكن هناك قرينة تجعل مساويا للانسان
بحسب الصدق بخلاف مذهب الحكماء اذ النفس للنطق الجامع
بين النطق الظاهري والباطني عما عدا الانسان ومن ههنا
علمت ان تعريف النطق بمجرد التعقل الموجود في المجردات
كما سبق تعريف بالاعم فتأمل قوله واما ما قيل اي في ابطال الجزء
الثالث يدل ما اورده الشريف انه لو صح اعتبار القرينة معه
لاجل كونه اعم بحسب المفهوم لوجب اعتبارها مع الحد التام ايضا
ولو وجب ذلك لزم اعتبار العرضي في الحد التام واللازم باطل
اما بطلان اللازم والكبرى الشرطية من القياس المركب الخلفي
فظاهر واما الصغرى الشرطية فلان الحد التام ايضا اعم بحسب
المفهوم من المحدود ولان كل جزء من اجزائه من الجنس والفصل اعم
منه بحسب المفهوم اما الفصل فلما ذكره المجيب واما الجنس فلانه اعم من
المحدود بحسب الصدق والاعم بحسب الصدق اعم بحسب المفهوم قطعا واذا كان كل جزء
منه اعم منه بحسب المفهوم يلزم ان يكون المجموع الذي هو [illegible]
الحد التام اعم من المحدود بحسب المفهوم لان انضمام الاعم الى الاعم
لا يفيد خصوصا كما ان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد تشخصا فقوله
فيكون الحد التام مشتملا الخ بمعنى فلو صح ما ذكره المجيب من اعتبار القرينة
لكان الحد التام مشتملا الخ لانه تفريع تلك الصغرى على دليلها و
مراد القائل من العرضي مطلق الخارج محمولا كان او غير محمول لان اعتبار
مطلق الخارج في الحد التام باطل فاندفع منع الكبرى مستندا بانه
يجوز ان يكون القرينة غير محمولة والعرضي يجب ان يكون محمولا كما
اورده بعضهم ولذا لم يتعرض له المحشي ثم بطلان اعتبار الخارج
الغير المحمول في الحد التام تم عند المحشي كما دل عليه قوله نعم يرد انه
يجوز الخ ولعله اكتفى بوضوحها ثم ان ما قيل تغيير لدليل الشريف الممنوع
بقوله نعم يرد الخ الى دليل اخر لان الانتقال الى دليل اخر من الوظائف

الموجهة بعد

دليل على مذهب الحكماء منه

بحسب الصدق اعم صح

الموجهة بعد المنع قوله فمردود بان الملازمة المذكورة في دليل الصغرى
ممنوعة الا يرى ان كلا من الحيوان والناطق اعم بحسب المفهوم من الانسان
مع ان المجموع ليس اعم منه لانه نفسه والشيء لا يكون اعم من نفسه
ولو كان بينهما مغايرة بالاجمال والتفصيل فقوله والا لكان
المجموع اما سند المنع واما نقض اجمالي بعد المنع باجرائه في نفس
ذلك المجموع المفصل لان كلا من الحيوان والناطق كما انه اعم
بحسب المفهوم من الانسان المجمل كذلك هو اعم من الحيوان الناطق
المفصل فلو صح ما ذكره من الملازمة يلزم ان يكون ذلك المفصل
اعم بحسب المفهوم من نفسه وهو اظهر بطلانا من كون المفصل
اعم من المجمل وتحقيق هذا المقام ان النسبة بين المفهومين المفردين
قد يكون بحسب صدقهما في تجويز العقل وقد يكون بحسب صدقهما
في الواقع والاولى هي النسبة بحسب المفهوم والثانية هي النسبة بحسب الواقع فكل
مفهومين احدهما حقيقة الاخر فهما متساويان وكل مفهومين صدقا و
كل مفهومين ليس كذلك فان كان احدهما ماخوذا في مفهوم الاخر
ومحمولا عليه فالماخوذ اعم بحسب المفهوم مما اخذ فيه سواء ساواه في الواقع
كالانسان والناطق او كان بينهما عموم من وجه بحسب المفهوم سواء تباينا في
الواقع كليا كالانسان والفرس او جزئيا كالانسان والابيض او
تساويا فيه كالضاحك والكاتب او بينهما عموم مطلق كالضاحك
والماشي فالحد والتامة متساوية للمحدود مفهوما وصدقا والناقصة
اعم منه مطلقا بحسب المفهوم لان الجسم الناطق مثلا لما كان ماخوذا في
مفهوم الانسان في نظر العقل كان جسما ناطقا في نظره ايضا وليس
بالعكس اذ يجوز العقل جسما ناطقا غير حساس فلا يكون انسانا
في نظره لاخذ الحساس في مفهوم الانسان والرسم التام الاكمل من
الحد التام كالحيوان الناطق الضاحك بالقوة وان
لم يقع في الواقع والا يجوز العكس والرسوم الباقية تامة كانت او ناقصة
اعم من وجه من المرسوم بحسب المفهوم فان قيل انما يتم ذلك لو كان المحدود
والمرسوم هو ذي الوجه واما اذا كان هو الوجه فكل تعريف مساو

مع الاول صح

عموم مطلق بينه كالانسان والحيوان والا فبينهما عموم صح

وقيد بتركيبه حيث لم يكن في الحساس فكل ما كان انسانا صح

اخص مطلقا من المرسوم اذ العقل يجوز انسانا غير ضاحك صح

للمعرف مفهوما وصدقا فقلنا انقسام التعريف الى الحدود والرسوم مبنى على ما هو المشهور من ان العلم بالوجه علم بذى الوجه كما اشار اليه فيما سلف وهذا الكلام مبنى عليه كما يشير اليه قوله ولذا اشتهر فيما بينهم الخ فيما بعد وايضا هو جار فى التعريف بالمفرد فى هو جوابكم فهو جوابنا قوله ولذلك اشتهر فيما بينهم الخ قد عرفت تحقيقه بما لا مزيد عليه لكن هذا المشهور مبنى على عدم اعتبار القرينة المخصصة من مبادى التعريف والا لكان كل تعريف مساويا للمعرف مفهوما وصدقا فيتجه على المحشى انه ان التزم صحة هذا المشهور الدال على عدم جواز اعتبار القرينة المخصصة فى المبادى يبطل اصل الجواب الثالث ونصرة المحشى له بقوله نعم يرد انه يجوز الخ والا فلا يصح تاييد مقالته به الا ان يقال صحته ملزومة عنده فى قدر ما يدل على بطلان ما قيل وغير ملتزمة فى عدم اعتبار القرينة مع المبادى بحسب المفهوم والصدق معا لا يخفى ما فيه من السماجة لان المساواة بحسب المفهوم بل سائر النسب بين المعانى المفردة بحسب الصدق على الافراد ايضا فلكن ذلك الصدق قد يعتبر بحسب فرض العقل بمعنى تجويزه وقد تعتبر بحسب الواقع فالاولى ان يقال بحسب الصدق فى الفرض وفى الواقع معا وسائر المعرفات تساوى المعرف بحسبه فى الواقع فقط فتامل قوله علم ان بعضهم اورد على الجواب الثالث بان غاية تصحيح معنى التركيب لا معنى الترتيب الموقوف على تقديم بعض المبادى على البعض الاخر لان القرينة المخصصة ليس لها رتبة معينة من بين المبادى فلا يتعلق بها الترتيب ففيه نظر لانه مع كونه قدحا لتقوية السند تم فى نفسه لان مرتبة القرينة المخصصة متاخرة عما تخصصه البتة والوسلم فمجرد الترتيب الاعتبارى بان تقدم او تاخر كاف فى تحقق معنى الترتيب والا لم يصدق على ترتيب مبادى الحد التام ايضا اذ ليس مرتبة الجنس اقدم على الفصل وجوبا بل تقديمه عليه اولى فى الاصح ولذا ذهب الشيخ الى ان صورة تقديم

الفصل

قوله

الفصل على الجنس حد تام كعكسه كما ذهب اليه الشريف وبشير اليه الشارح فتدبر قوله فلان اتمامه موقوف الخ فيه انه انما يكون موقوفا على تخصيص النظر المعرف لو كان مراد المجيب من الخداج نفى الكمال وهو ممنوع لجواز ان يكون مراده النقصان عن تحقيقه حقيقة التعريف لا يكون التعريف بالمفرد من افراد النظر حقيقة فيكون الجواب بمنع كونه من افراد النظر مستندا بانه ناقص عن تحقيقه حقيقة التعريف ولذا كان نادرا لا بتسليم ذلك وتخصيص المعرف كما لا يخفى الا ان يقال الكلام فى عدول البعض المجوز للتعريف بالمفرد قوله كما لا يشتمل بحسب الظاهر افراد النظر مطلقا اى سواء كان نظرا الى المفرد او المركب فالنفى راجع الى قيد الاطلاق بهذا المعنى لا الى نفس الشمول الظاهرى ولا الى قيد جميع الافراد والا لم يحسن تشبيه عدم الشمول فى قوله كذلك لا يشتمل الخ ولك ان تجعل افراد النظر مصدرا مضافا الى النظر كما فى حصول الصورة اى النظر المفرد ثم انه تعالى لفظه الحق مصرحا او يستفاد من كلامه انه بباطنه يشمل جميع افراد النظر وهو مقتضى سوق كلام الشارح كما اشرنا فلا بد من اتمام احد الاجوبة الثلثة المتقدمة عند الشارح فاعرف قوله لا يشتمل الانظار الواقعة فى المطالب الجدليات والمبادى من العلم فى الكتب الكلامية المعنى المغايرات مثل الظن والتقليد مطابقين للواقع او لا والجهل المركب وذلك المعنى هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد تقرر فى محله ان كلا المعنيين لا يصدقان على الظن والتقليد والجهل المركب اذ ليس فيها انكشاف تام بل فى الجهل المركب ظلمة تامة ودونه الظن ودونه التقليد والكل لا يخلو عن ظلمة وفى الظن احتمال النقيض حالا وفى التقليد والجهل المركب احتمال النقيض مآلا لكنهما يصدقان على التصورات فى التحقيق ولذا لم يقل الواقعة فى التصورات ولم يتعرض للانظار الواقعة فى المخيلات لان التخيل من باب التصورات كالشك والوهم قوله وفيه مناقشة الخ نقل عنه لان العلم وان كان مشتركا

بين المعاني لكن تقسيمهم العلم المطلق في كتب الفن قرينة تدل على ان
المراد الاعم لكن هذا الاحتمال مادة الاشكال بخلاف المعقول فانه
لا يجري فيه التوهم اصلا ولذا امر بالتفطن انتهى يعني لا نم ان المتبادر
من المعلوم ذلك بل المتبادر معنى المعقول الشامل للكل على ان المراد
من العلم مطلق التصور الحاصل عند العقل كما سبق نعم العلم مشترك
لفظا بين المعاني الثلثة احدها هو هذا المعنى المطلق وثانيها المعنى
الشامل للتصورات واليقين دون غيرهما وثالثها التصديق
اليقيني لا غير والا به الحمل مشترك من قرينة معينة لكن تقسيم العلم
بالمعنى الاول قبل تعريف النظر الواقع في قسمي النظري والبديهي في
الكتب المنطقية قرينة معينة له فيكون المتبادر ذلك لا المعنى الثاني
وقوله لكن هذا الاحتمال الخ اما جواب عن المناقشة بتحرير مراد الشارح
بان مراده لما لا يشمل ذلك لا يشمل النظر في هذه الامور
نشو لا قطعيا لبقاء التوهم الناشي عن الاشتراك واما وجه صحيح للعدول
المص عنه بعد جرح الوجه المستفاد من كلام الشارح واقول فيه بحث اما اولا
فلان العلم في اللغة والشرع بالمعنى المقابل للجهل لهذه الامور ولذا
وصف الكافرون في التنزيل بالجهل مع ان اكثرهم جازمون في نفي
المعتقدات الاسلامية فالمتبادر في الكتب الكلامية هو المعنى
الثاني وان كان المتبادر في الكتب المنطقية ذلك وهذه
الرسالة من الكلامية واما ثانيا فلان المعقول يجري فيه توهم اختصاص
جماعة النظر في المحسوسات كما اشار اليه ثم الظاهر من كلامه ههنا
ان هذا التعميم الظاهري له مدخل في وجه العدول عن التعريف
المشهور عند الشارح رح وفيه ما فيه اذ يأباه ظاهر قوله فلذلك
عدل الخ لان المستفاد من ظاهره ان وجه العدول عنه محصورة
فيما تقدم باستقلاله بل المستفاد من هذا التعميم توجيه العدول عن
عبارة المعلوم سواء في التعريف المشهور او في تعريفهم بملاحظة
المعلوم لتحصيل المجهول الى عبارة المعقول قوله يعني ان المتبادر
من ملاحظة الخ اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان حمل مراد الشارح

على ذلك يأباه ظاهر قوله لما نبه عليه السياق اذ الظاهر منه ان يكون
مبنيه على تخصيص الملاحظة بالاختيارية سوقها وحملها على حصر النظر
الاختياري كما قيل لا تبادره المبني على ما تقرر في محله كما يدل عليه
كلامه اللهم الا ان يكون الكاف لتشبيه المراد بما نبه عليه السياق او تأييد المتبادره
به بالغاية لا للتعليل اشار رح في اشاره وقد يدفع بحمل السياق على
ايراد الملاحظة بلفظ المصدر كما نقل عن المحشي ههنا لا على الحمل
ولا يخفى بعده واما ثانيا فلانه ان اراد بالافعال الموضوعة للافعال
الاختيارية ما يوجب الاختيار كما يقتضيه دلالتها فتكون الملاحظة عليه م
من هذا القبيل محل نظر كيف والملاحظة الاضطرارية موجودة في
الحدس وان اراد بها ما يجامع الاختيار ولو في بعض الافراد كما
في تحرك زيد وتحرك الشجر فكون الملاحظة من هذا القبيل مسلم
لكن دلالة تلك الافعال على الاختيار بالمعنى الاخص المنافي للحدس
ظاهر المنع اذ لا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث واما
ثالثا فلان تلك الافعال ان دلت على الاختيار نصا او تنزلا
فلا حاجة الى دعوى التبادر بل يبنى الاستدلال بما تقرر في محله ويبنى
تلك الدعوى منافرة كلية والا فلا يصح عبارة الدلالة فيما تقرر ويمكن
دفع الكل بان نقول نختار ان المراد بالفعل الاختياري ما يجامع الا
ختيار ولو في ضمن بعض الافراد وهو يدل عليه دلالة الالتزامية معتبرة
عند اهل العربية وعند المصنفات رح في هذا الكتاب وهي المشروطة
باللزوم في الجملة ولو بواسطة قرينة خارجية هي ههنا سوق الملاحظة
وحملها على حصر النظر الموجب للاختيار باعتبار جميع افراده ولا تستغني
عن دعوى التبادر والمنافرة اذ المستغني عنها هو الدلالة الا
لتزامية المعتبرة عند اهل المعقول وهي المشروطة باللزوم الذهني
الكلي او نختار ان المراد به ما يوجب الاختيار نصا لكن ليس
مراده ان الملاحظة من هذا القبيل بل مراده ان الملاحظة وان
كانت اعم من الاختيارية والاضطرارية الا ان المتبادر منها
ههنا هو الاختيارية لما نبه عليه سوقها وحملها على حصر النظر الذي هو من هذا

القبيل لانه موجب للاختيار ودال عليه اليه اما معتبرا عند اهل
المعقول وكل فعل اختياري كذلك فهو يشبه على ذلك فيه سياق
عليه بواسطة كون النظر فعلا اختياريا والا على الاختيار لما تقرر
فلا اشكال قوله تقييد الملاحظة بالغاية الخ لعل مراده من الغاية
العلة الغائية التي هي الغرض المرجح لترجيح احد المتساويين من
الفعل والترك على الاخر بناء على انه حقيقة اللام فلا يصار عنه
بلا صارف لا سيما في التعريفات ولا صارف هنا فهي مستعملة
في معناها الحقيقي الذي هو الغرض والا فالغاية بمعنى الفائدة المترتبة
المعتبرة على الفعل لا يختص بالفعل الاختياري لترتبها على فعل الفاعل
الموجب كما في افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء وان حمل
الاختيار على المعنى الاعم الشامل للاختيار بالمعنى الاخص والايجاب
فات الغرض من هذا التحرير من خروج الحدس بقيد الاختيار فقوله
فيما بعد مع ان التقييد بالغاية الخ كلام حق لا ريب فيه لان العلوم
البديهية كلها غير اختيارية وان العلم الاختياري منحصر في العلم النظري
كما تقرر في محله قوله بخلاف التعريف المشهور حيث لا يتوهم ان يصدق
على الحدس فلا ينبغي ان يعدل عنه فيه اشارة الى ان قوله ثم اعلم ان
المراد بالملاحظة الخ لدفع سؤال مقدر قوله بل سنوح المبادي المترتبة
بترتيب المبدا الفياض اياها وترتيبها بالاختيار على مذهب
المتكلمين قوله اذ المراد من الاختيار الخ يعني لا شبهة ان طلب المبادي
الشيء بعد الشوق اليه بقصد واختيار لكن هذا الاختيار انما هو
في التوجه نحو مطلق المبادي اجمالا وليس الفرق بين الفكر والحدس
بهذا الاختيار المشترك بينهما حتى يتوجه الاشكال بل الفرق
بينهما بوجود الاختيار في ملاحظة كل مبدا بخصوصه في الفكر وعدمه
فيها في الحدس والقول لا يخفى ان المعقول المأخوذ في مفهوم النظر اعم
من المبادي المناسبة وغير المناسبة وقد يقصد ملاحظة المبدا
الغير المناسب بخصوصه في ضمن الحركة الاولى حين الحكم عليه بانه غير
مناسب للمط ومع ذلك قد يسنح المبادي المرتبة دفعة عقيب ذلك بلا ملاحظة

قوله فات الغرض الخ هذا مبني على ما زعمه المحشي في اصل الكتاب من ان الاختيار بالمعنى الاعم شامل لمطلق الايجاب واما على ما هو مقتضاه هنالك من انه شامل للايجاب المسبوق بالارادة والمشية لا لمطلق الايجاب فمعنى فوت الغرض نظرا الى تعلق مشية المحدس بملاحظة المرتبة تلك المبادي بخصوصها [illegible] رب زدني علما نافعا وفهما كاملا ٢

غير حم

تمه اي الفياض فلا اختيار للمحدس فيها لا في ملاحظتها ولا في ترتيبها وان كان [illegible] افاضة صح

فقد وجد ملاحظة

فقد وجد ملاحظة المعقول المعين اختيارا لغرض تحصيل المجهول في
بعض صور الحدس بعد الشوق ويصدق عليه تعريف الفكر فلا يصح الفرق
المذكور ولذا حقق الشريف المحقق في حاشية المطالع ان الحدس
يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك النفس في المعقولات فاطلع على
مباديه مرتبة فانتقل الى المطلوب دفعة وان لم يجامع الحركة
الثانية ولعل مراد من اشكل عليه الفرق لا ما يشير اليه من ان ثمة
غلطا حيث يقول نعم قد يقصد الالتفات الى المبادي اجمالا لا
الخ لان الملاحظة الاختيارية الموجودة في صور الحدس في ضمن
الحركة الاولى تحقق انها نظر مندرج في تعريف المص وليست
بحدس ومع ذلك لا محذور اذ ليس المراد هو الفرق بينهما بحسب
الوجود والتحقق في مادة واحدة بل بحسب الصدق لانه الملتزم في مقام
التعريف ولا يلزم من اجتماع النظر والحدس في صورة واحدة ان يكون
البديهي الحدسي نظريا لان البديهي ما لا يتوقف على النظر لا ما لا يوجد
معه النظر ولو من غير توقف عليه فلا حاجة الى تخصيص منشأ الغلط
القائل بالالتفات الاجمالي ولا يقتضيه النظر الصائب والحدس
الثاقب قوله ومن البين ان في ترتيب الخ وللقائل ان يقول كما يسنح
المبادي المترتبة ضرورة كذلك يسنح المبدا الواحد ضرورة من غير
اختيار والا لزم التسلسل المحال في كل تصور اختياري لانه مسبوق
بتصور المطلوب بوجه اخر فاما ان يتسلسل او ينتهي الى تصور ضروري
غير مسبوق بتصور المطلوب بوجه اخر وهو التصور البديهي المنقسم
الى الحدسي وغيره فلا يجب في النظر الاختيار في الالتفات الى كل واحد من
مباديه اذ قد يسنح بعضها بلا اختيار ويستحضر باختيار فيترتب
المجموع باختيار فلا وجه للفرق بينهما بالاختيار في ملاحظة كل مبدا
بخصوصه من مبادي النظر دون مبادي الحدس بل الفرق بوجود
الاختيار في ترتيب مبادي النظر لا في ترتيب المبادي المرتبة
اب ثمة دفعة مع ترتبها اللهم الا ان يكون استدامة الالتفات
الاضطراري بغرض الترتيب التفاتا اختياريا فان المفكر يستديم

ح المقرر

في صورة الحدس غير منحصر في الالتفات الاجمالي لما ذكرنا والجواب يتحقق الا ان الملاحظة الاختيارية صح

ملاحظة لكل مبدا لاجل الترتيب وتلك الاستدامة ملاحظة
اختيارية بخلاف الحدس فان النفس فيه تنتقل الى المطلوب في آن
سنوح المقدمات المرتبة من غير حاجة الى استدامة ملاحظتها قوله
ينتقضان بعلم الله اذ بالنظر الاول من التعريف والدليل يحصل
العلم بالمطلوب فلا يكون الملاحظة والترتيب في النظر الواقع بعده
لتحصيل المجهول نعم المراد ما لم يعلم بالعلم المطلوب لا ما لم يعلم اصلا والا
لم يصدق شيء من التعريفين على فرد اصلا لاستحالة التوجه نحو المجهول
المطلق فكل منظور فيه معلوم قبله بوجه ما فلا ينتقضان بالحد بعد الرسم
والبرهان بعد الامارة لا يتوجه النقض بالرسم بعد الرسم والبرهان
بعد البرهان لان الاول افاد علما مطلوبا بالمطلوب فلو افاد الثاني
بعد مرة اخرى يلزم تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون النظر الثاني
مفيد العلم اخر مغايرا لما افاده الاول بالشخص وان كانا متماثلين
بحسب النوع والمطلوب بالنظر الاول هو شخص العلم الحاصل به وبالنظر
الثاني هو الشخص الاخر الذي يحصل به فيكون النظر الثاني لتحصيل المجهول
بمعنى غير المعلوم بالعلم المطلوب لانا نقول قد اسلفنا ان الشارح
المحقق حقق في حاشية التجريد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد نوع
واحد فالعلم الحاصل بالنظر الثاني المتعلق بالمطلوب اما ان يكون
عين العلم الحاصل بالنظر الاول بالشخص فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
بالشخص فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد وتشخصهما هو النفس
في زمان واحد اذ بالنظر الثاني لا يزول العلم الحاصل بالاول بداهة
واجتماع المثلين محال عند المحققين اللهم الا ان يجوز ذلك الزوال ل
بان يكون تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل الا يرى
ان القائلين باستحالة اجتماع المثلين مضطرون في القول بزوال
الضياء الحاصل بالشمع الاول عند ايقاد الشمع الثاني مع الاول اذ ليس
القوة الشديدة في الضياء حينئذ باجتماع الاضواء في الهواء المستضيء
لانه اجتماع المثلين بل بحصول الضياء الاقوى بمجموع الشمعين بعد
زوال الضياء الحاصل بالشمع الاول مع انه غير محسوس زواله عند ايقاد

بالمجهول مع

لكن ص

الثاني

الثاني بداهة لكنها بداهة الوهم لا بداهة العقل عندهم فكذا
الكلام ههنا وبهذا يظهر اختلال ما ذهب اليه صاحب المواقف
من ان الدليل الثاني ليس لافادة العلم بالمطلوب بل لافادة
العلم بوجه دلالة الدليل الاول وفائدة تكثير الادلة زيادة الا
طمئنان بتعاضد الادلة وتبعه الشارح في شرح المقاصد لان الدليل
الثاني ان لم يفد قوة فيما افاده الاول فلا يحصل الاطمئنان والامتناع
لتعاضده وان افاد فتلك القوة اما باجتماع المثلين كما يقوله المعتزلة
في حصول السواد بمرات الغمس في دن الصبغ او بزوال اللون الحاصل
في الغمس الاول وحصول اللون الاقوى بدله بالغمسة الثانية لزيادة
الاستعداد كما يقوله المحققون ويمكن دفع النقض بالتعريف
الثاني بما ذهب اليه المحققون من ان العلم بوجه الشيء ليس
علما بذلك الشيء حقيقة بل هو علم بذلك الوجه فالمطلوب بكل
تعريف في الحقيقة [illegible] مغاير للمطلوب بالاخر فيكون التعريف
الثاني والثالث لتحصيل المجهول ويمكن دفع الكل بان اطلاق
النظر على ما بعد النظر الاول مجازي لا حقيقي والتعريف لحقيقة النظر
فلا اشكال قوله وطردا بالتنبيهات اي منعا اذ الطرد هو المنع وانما كان
منع التعريف موقوفا على صدق الكلية من جانب التعريف وجمعه على
صدقها على عكسها الكلي سموا المنع طردا والجمع عكسا ولم يعكسوا لئلا
يفوت المناسبة بين معنى الطرد اللغوي والعرفي يعني ان التعريفين
صادقان على الملاحظة والترتيب الاختياريين الواقعين في التنبيهات
مع انها ليست من افراد النظر عرفا لاختصاصه بالدليل والتعريف
قيل عليه ان التنبيه لازالة خفاء المعلوم في الجملة بالعلم المطلوب لا
لاصل ذلك العلم الحاصل فلا يكون لتحصيل المجهول فلا يصدقان
على شيء منها والجواب ان التنبيه قسمان قسم يترتب عليه ازالة
الخفاء وقسم يترتب عليه اصل العلم من غير توقف عليه اذ يجوز ان يكون
الشيء بديهيا وان يكون مجهولا فالنقض ههنا بالقسم الثاني لا بكل
من القسمين ومن ههنا يعلم اختلال ما سبق من الشارح من حمل

التوقف في مفهومي النظري والبديهي على معنى الترتيب لانه يوجب
كون التنبيهات ادلة وتعريفات اهو فاسد واختلال ما قيل في
دفع النقض المذكور من ان المراد من المجهول الكامل العريق في
الجهالة بحيث يتوقف حصوله على الملاحظة او الترتيب لانه يوجب
استدراك قيد التوقف في مفهومي البديهي والنظري مع انه غرض
مرضي عند الشارح قطعا فانه يستلزم وقوع الشارح فيما هرب
بناء على ان قوله ما يترتب على النظر وما يتوقف عليه محذوف في الملا
ح ويمكن دفع النقض المذكور بمنع اختصاص النظر بالدليل والتعريف
لجواز الاشتراك بينها وبين التنبيه كيف والنظر المامور به في معرفة الواجب
تعالى وصفاته اعم من الدليل والتنبيه ويؤيده حصرهم طرق المعرفة في طريقي
النظر والمكاشفة فليتأمل قوله وباجزاء النظر اي بملاحظة جزء واحد
من اجزاء الدليل كالمقدمة الواحدة ومن اجزاء التعريف كالجنس
وحده وبملاحظة متعدد من اجزائها كالجنس والفصل البعيدين وكالجزء
مقدمة واحدة وبترتب ذلك المتعدد مع ان شيئا من الملاحظتين
والترتيب المذكور ليس بنظر وفيه ان تعريف المص بشهادة صدقه
على التعريف بالمفرد مبني على كون النظر مشتركا بين الكل والجزء كالامام
والقران كما يؤيده تقسيمهم الموصل الى القريب والبعيد والابعد قوله
وبترتب الطرفين اي طرفي المدعى وبما في ضمنه من الملاحظة فتعريف
المص منقوض بملاحظتها والتعريف المشهور بترتيبها ولا يمكن التخلص
عنه بان المتبادر من المجهول هو المغاير كذلك الملحوظ للمرتبة
مغايرة بالذات لان ذلك فاسد يستلزم خروج الحد التام المجموع
المحدود بالذات مع ان الوقوع واللاوقوع مغايران للطرفين
بالذات قوله اي زيادة تخلف فيهما اي في حقهما سواء كان تخلفا
في ذاتهما كما في توجيههما لدفع النقض باجزاء النظر وبترتيب الطرفين
بان المتبادر من الملاحظة والترتيب تعرض ان يكون الملحوظ والمرتب المجهول م
والمرتب سببا موديا اليه كما يؤيده الاكتساب بالنظر والاشيء من اجزاء
النظر وترتيب الطرفين بمؤد وموصل قريب والدفع النقض بالتنبيهات

الى المراد

بان المراد من المجهول هو المجهول الكامل العريق في الجهالة او كان
تخلفا في افراد النظر كما في التوجيه لدفع النقض بالنظر الثاني والثا لث
بان اطلاق النظر عليها ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز
وذلك ان تحمل على معنى زيادة تخلف في ذاتهما وتحمل مراده على دفع
النقض عنه بان المراد من تحصيل المجهول هو تحصيل اصل العلم
بالمجهول العريق او قوته بالتفاضة كما ذهب اليه المص وصاحب
المواقف او باجتماع الامثال كما ذهب اليه المعتزلة بان المراد
من المجهول هو المجهول بوجه ما لا من كل وجه والنظر الثاني والثالث
يفيد ان وجها مجهولا كما اشار اليه اورده الفاضل العصام على طرد
تعريف المص انه صادق على ملاحظة المبادي المرتبة المعلومة سابقا
كما اذا كان الجسم الضاحك معلوما بهذا الترتيب سابقا فيلاحظه
النفس قصد التحصيل الاشك ولم يقل احد بوجود الفكر من غير ترتب
في غير النظر في المفرد انتهى وانت خبير بانه حدس لجامع للحركة الاولى
بناء على ان النفس في اثناء الحركة الاولى صادفت مبادي مرتبة
للثاني وقد عرفت انه فاعد بان تلك الصورة مشتملة على النظر
في الحركة الاولى وعلى الحدس بدل الحركة الثانية كما لا يخفى قوله وقد المص م
يقع فيه اي في النظر او الاكتساب او تحصيل المجهول على التقادير فالمراد وقوعه م
في جانبي التصور والتصديق ليثبت الاحتياج الى كلا قسمي المنطق و
الفاء في قوله فاحتيج الى قانون الخ للتفريع على المقدمات الاربع
المتقدمة وتلخيص بيان الحاجة انه لما كان العلم منقسما الى التصور
والتصديق وكل منهما منقسما الى الضروري والنظري وكل قسم مكتسبا ونظري م
من ضرورياته والخطاء واقعا في الكسب كلا الجانبين فاحتيج الى القانون
العاصم منه وذلك القانون من بين القوانين المدونة هو المنطق ينتج
من غير المتعارف انه لما ثبت هذه المقدمات فاحتيج الى المنطق لكن
ثبت تلك المقدمات ينتج من الاستثنائي انه احتيج الى المنطق وهو المطلوب
قوله لفظان مترادفان اي فيكون تفسيره بالقاعدة تعريفا لفظيا
لما في القانون من الابهام لان لفظ القاعدة عربية بخلاف القانون

ولم يلتفت الى حمل القاعدة على معنى القضية كما قيل لانه ارتكاب
تجوز من ذكر الخاص وارادة العام من غير ان احتيج اليه مع انه
لا ضرورة في عدول الشارح عن القضية نعم ربما ذلك التجوز لما
شاع في الفنون من اشتمالها بحسب الظاهر على شرطيات وجزئيات
فلذا احتاج الشارح الى توصيفها بالوصف الكاشف عن المراد
تنبيها على ان تلك الجزئيات والشرطيات مؤولة بالحمليات الكليات ولذا
قال الشيخ الرئيس مهملات العلوم كليات ومطلقاتها ضروريات قوله
وصف كاشف لا مخصص اذ القاعدة قضية كلية الا فيكون ذلك و
الشارح فيما بعد بانه وجب عليها تقييد القانون بالموجبة اذ القانون
المرادف للقاعدة صادق على تلك السوالب ايضا وفي بعض
النسخ اي القاعدة قضية كلية وهو من تغيير الناسخين والصواب هو الاول
اذ لا بد من تعليل دعوى الوصف الكاشف من ان الوصف الكاشف
للشيء يجب ان يكون حدا له ومجرد ذلك الوصف لا يكون حدا لها فاجاب
بانه مع القضية المقدرة وصف كاشف فظاهر الف
قوله فيخرج الشرطية الكلية اذ لا يستنبط منها احكام جزئيات موضوع نفسها
حيث لا موضوع له وما الاحكام جزئيات موضوع طرفيها وانما يستنبط
منها احكام جزئيات اوضاع مقدمها من الاستلزام والعناد مثلا
لان قولنا كلما كان الايمان حادثا بالعيان والشارع لم يصح عنده
الشرع يستنبط منها حكم وضع معين بان يقال اذا حدث الايمان
عند طلوع الشمس من مغربها كان حادثا بالمشاهدة وكلما كان حادثا
بالمشاهدة لم يصح ينتج انه اذا كان حادثا عنده ذلك لم يصح شرعا واما
الشرطية الجزئية فلما خرج مع الحملية الجزئية بقيد الكلية فبقي الحملية السالبة
الكلية في القاعدة والقانون اذ يستنبط منها احكام جزئيات
موضوعها ايضا كقول الطبيب هذا الشيء ان جيد الاخلاط ولا شيء
من الاقيون كذلك بمحموم فهذا ليس بمحموم مع ان تلك السالبة ليست
من مسائل شيء من الفنون كالشرطية الكلية فوجب على المصنف والشارح
تقييد القانون بالموجبة ليكون ما تضمنه الكلام من تعريف المنطق مانعا

عن الاغيار

الوصف [illegible] للقاعدة [illegible] لازمة لها [illegible] ووصفا مخصصا [illegible] على السوالب عنها [illegible] للتعريف [illegible] جامعا مانعا [illegible]

وايضا لا وجه لاعادة القاعدة [illegible] التفسير [illegible] ثانيا لدفع ما يتوجه على دعوى الوصف الكاشف م

اذ لا ذكر للموضوع [illegible] القاعدة فيخرج الشرطية الكلية م

211

عن الاغيار التي هي مجموع القوانين المشتملة على السالبة الكلية من
غير تاويلها بالموجبة او المجموع الادراكات بها او الملكات الحاصلة
منها قوله لما تقرر ان اجزاء العلم اي مسائل كل فن حمليات موجبات لانهم يبحثوا
في كل علم من العوارض الذاتية لموضوعه اثباتها له او لنوعه او بان يحملوا
عليه او على نوعه واحدا من تلك العوارض او نوعه اختاروا الحمليات على
الشرطيات لان الغرض الاصلي من تدوين العلوم معرفة حكم كل فرد
من الموضوع لا حكم كل وضع من اوضاع المقدم مع ان الحملية اخصر
واسهل في الاستنباط واما كونها كليات فلوقوعها كبرى الشكل الاول في الا
ستنباط فوجب تاويل الشرطيات الواقعة في مسائل الفنون بالحمليات
والجزئيات والمهملات بالكليات بتقييد التخصيص والسوالب بالعدول واما ان
يقال او بالموجبات السالبة المحمول ففيه نظر اذ ما لم يقتض صدق الموجبة
السالبة المحمول وجود الموضوع كالسالبة كما تقرر كان المحمول السالب
اعم من موضوع الفن فلا يكون من العوارض الذاتية وسيصرح به الشارح
اللهم الا ان يبنى على مذهب المجوزين لكون العرض الذاتي للشيء اعم
منه ثم ان مرادهم من الكليات اعم مما في حكمها من الشخصيات لان اكثر مسائل
علم الكلام شخصيات وانهم لم يقيدوها بما يخرج الكواذب لان القوانين
اعم منها بشهادة ان فقه المذاهب الاربعة من الفنون مع ان الصادق
فقه واحد منهم لا الكل المناقض بعضها بعضا ولا بما يخرج الكليات
البديهية مثل قولهم كل شكل اول مستجمع الشرائط موصل لانها مندرجة
في القوانين ايضا والا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بوجه لامكان
ثبوت جميع المطالب بالاشكال الاول وبعضها نظري كانتاج الاشكال
الباقية قوله وذلك ان تريد بالجزئيات الخ يعني ان المشهور في تعريف
القانون قضية كلية يستنبط احكام جزئياتها منه باضافة الجزئيات الى
القضية ومن البين ان ليس للقضية الحملية جزئي يستنبط منها حكمه و
الا لكانت محمولة عليه وهو باطل اذ لا يقال زيد في قولنا جاء زيد مرفوعة
كل فاعل كما لا يقال مرفوعية زيد مرفوعية كل فاعل فلا بد من تاويل تلك
فلذلك تقدير المضاف اي جزئيات موضوعها وهو الشارح بل المشهور وجه

كليات م

لذاته م

ولا يمكن [illegible] بهذا الطريق الا في الحمليات الموجبات م

[illegible] في بعض [illegible]

البتة الانتاج ولذا بينوا ان اجزاء المنطق [illegible] بين [illegible] كانتاج الشكل [illegible] م

قوله اذ لا يقال [illegible] [illegible] فاعل [illegible] ان يكون [illegible] مرفوعية زيد [illegible] مطلق الفاعل [illegible] على هذا لا يكون قولهم الفاعل مرفوع [illegible] وايضا ذلك الجزئي [illegible] فتامل [illegible]

جزئيات [illegible] القضية [illegible] اذ يقال مرفوعية زيد [illegible]

عليه عدم خروج السالبة الكلية كما عرفت وذلك ان تحمل الاضافة على
ادنى الملابسة لنكتة هي ان يراد بالجزئيات جزئيات لها زيادة تعلق و
اختصاص كما يفيده الاضافة اللامية والمتبادر من تلك الجزئيات
هي الجزئيات التي يتوقف صدق القضية على وجودها الخارجي المحقق او
المقدر ان كانت القضية خارجية وحقيقية او الذهني حال اعتبار الحكم
ان كانت ذهنية فيخرج كل من السالبة والشرطية من غير حاجة الى
تقدير الموضوع كما اشتهر وذلك التقدير في تاويل التعريف المشهور
باضافة الجزئيات الى الموضوع وفيه ان المجاز العقلي في الاضافة ليس
اولى من المجاز الحذفي فالصواب حذف قوله من غير حاجة الى تقديره
الا ان يقال حمل المجاز على العقلي يتضمن نكتة مؤدية الى اخراج الاغيار
من السالبة والشرطية دون حمله على المجاز الحذفي فيختار العقلي الا انه
قوله وصدق الشرطية لا يتوقف اه هذا انما كان في خروجها اذا لم
يقدر الموضوع بقي الجزئيات اعم من جزئيات الموضوع ومن جزئيات اوضاع
المقدم فحينئذ ذلك لا يتبين خروجها لجواز ان يتوقف صدق الشرطية
الكلية على وجود جزئيات اوضاع مقدمها اللهم الا ان يقال وجود الاوضاع
فرع صدق المقدم وصدق المقدم فرع وجود موضوعه فلم يتوقف
على وجود اوضاع بالطريق الاولى قوله فعلى هذا يخرج (ويخرج خ) الموجبات السالبة
المحمول ايضا لانها في حكم السالبة في عدم اقتضاء صدقها وجود الموضوع
في الخارج في الخارجيات والحقيقيات بخلاف الموجبة المعدولة المحمول عم لاتم
عدم الاقتضاء في الذهنيات بناء على ان الموجبة السالبة المحمول موجبة
ذهنية تستدعي وجود الموضوع في الذهن كما سيحققه الشارح المحقق
وعلى هذا ايضا لا يتجه على المص انه لا بد من تقييد القانون بالموجبة و
نحن نقول انت خبير بان ما ارتكبه من التاويل بعيد اذ لا يستفاد من
الجزئيات التي لها زيادة تعلق بتلك القضية كما دل عليه الاضافة
ان تكون تلك الجزئيات بحيث يتوقف صدق القضية على وجودها فارادة
ذلك من غير قرينة تدل عليه تعقيد معنوي يجب حفظ التعريفات
عنه امثاله والحق ان التاويل بتقدير الموضوع بقرينة ان الجزئيات

فاذا لم يتوقف صدق الشرطية على وجود موضوع المقدم م

لا يكون

لا يكون الا لموضوعها فيخرج الشرطيات عن القانون دون السوالب
الكلية وما اورده على المص مدفوع بان المتبادر من القانون ان
يكون من القوانين المدونة وهي الموجبات ايضا بالعام يجري مجرى
التقييد بالموجبة اذ العامة هي الموجبات دون السوالب وفيه ما فيه
قوله والظاهر من الاستنباط اه يعني ليس المراد منه مطلق الاستخراج
ولو كانت الاحكام المستخرجة بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه بل الظاهر ان
المراد منه تحصيل معرفتها الكامنة اما بدليل مؤلف من تلك القضية الكلية
مع الصغرى سهلة الحصول ان كانت نظرية او بتنبيه مؤلف منها المحصل
لاصل المعرفة او المزيل لخفائها ان كانت بديهية خفية كما في قولهم كل شكل
اول موصل فان احكام جزئيات موضوعها وان كانت بديهية لكن فيها خفاء كما
صرح به الشريف المحقق في حواشي المطالع الا انها بديهية بالنسبة الى
بعض الاذهان القاصرة من اوساط الناس فلا يخرج تلك القاعدة
وامثالها عن قوانين المنطق وان سبق الى بعض المحققين في حاشية
الشمسية ونحن نقول لا حاجة الى ذلك اذ ليس قولهم كل شكل اول موصل
على اطلاقه مستجمع للشرائط فهو موصل وهو ظاهر وربما يقع الشبهة في
كون الصورة المجتمعة مثلا اولا جامعا للشرائط ونحتاج في ازالتها الى
الى دليل او تنبيه فاذا كانت تلك الصورة شكلا اول جامعا لها في
الواقع فلا يحصل العلم بانتاجها ما لم يستنبط بضم تلك الصغرى بعد
اثباتها الى تلك القاعدة فلا يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية
عن الدليل والتنبيه لان عنوان موضوعها صادق على ما هو شكل اول
مستجمع في الواقع لا على ما هو كذلك في علمنا وكذا الكلام في كل نار حارة
لان عنوان النار صادق على ما هي نار في الواقع سواء علمنا كونها نارا
كما في النيران المحسوسة او لم نعلم كما في النيران المستورة تحت ساتر فلا
يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عنها فانك اذا اشرت
الى النار المستورة بان تقول هذا محرق تحتاج الى الاستنباط بان
تقول لانه نار محرقة وتحتاج الى اثبات الصغرى بالاثار المشهورة
فلا ينطبق التمثيل الا على التمثل الا ان يقال التمثيل مبني على انها ليست

التقييد ص

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان تخرج عن الموجبات والسوالب خاصة وان لم يكن كذلك السوالب وعدها كما لا يخفى عنه

خفية م

لبعض الاذهان هذا هو مستفاد من كلام م

بل مراده ان كل شكل اول م

ككل نار م

قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستنبطة منها صح

قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستنبطة منها وان كانت بناء
على ان قولهم يستنبط منها احكام جزئياته معناه انها قانون من
حيث يستنبط منها تلك الاحكام لا مطلقا بل نقول لا بد من ملاحظة
تلك الحيثية ليخرج القضايا الكلية التي يستنبط منها احكام جزئيات
موضوعها والاعم منه ايضا كقولنا كل انسان ضاحك فانها كما
يستنبط منها ضاحكية زيد وعمرو وغيرهما كذلك يستنبط منها ضاحكية
كل كاتب وبعض الحيوان بان يقال كل كاتب او بعض الحيوان انسان وكل
انسان ضاحك مع ان تلك القضايا الكلية لا تسمى قانونا عندهم
بالنسبة الى احكام المساوي والاعم بل بالنسبة الى احكام جزئياته
الاضافية قوله بان تجعل كبرى لصغرى اي يستنبط تلك الاحكام
منها بهذا الطريق على حسب ما يقتضيه القواعد المنطقية فلا يتجه
ان الظاهر من استنباطها من تلك القضية الكلية ان يكون
الاحكام المستنبطة موافقة لحكم تلك القضية من كل وجه ويؤيده
تعريفهم القانون بحكم كلي منطبق على جميع جزئياته مع ان الحكم الذي
هو احدها كقول الفقهاء كل مصل يحرم عليه الفعل الكثير المفسد للصلوة
ما دام مصليا لا دائما فانها مشروطة او عرفية خاصة واذا استنبط
منها حكم زيد بان يقال زيد مصل بالفعل وكل مصل يحرم عليه ذلك
الفعل ما دام مصليا لا دائما يحصل الوجودية اللادائمة لا المشروطة
او العرفية كما تقرر في باب المختلطات قوله سهلة الحصول قال
الشريف المحقق في حاشية المطالع وصف الصغرى بكونها سهلة
الحصول لانها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له انتهى ورده الشارح
المحقق بان حمل الكلي على جزئياته كثيرا ما لا يكون سهلا بل نظريا عريقا فيه
ثم رجح كون ذلك الوصف وصفا مخصصا مخرجا للصغرى العريقة في النظرية
كما في قولهم كل عالم بذاته مجرد عن المادة اذ يستنبط منها تجرد النفس
النفس عالمة بذاتها وكل عالم بذاته مجرد ووافقه الصدر الشيرازي
في ذلك وانت خبير بان تخصيص القانون بما يكون الصغرى فيه غير عريقة
في النظر تحكم من غير مخصص وما اورد على الشريف مدفوع لان مراده

ان شاء ح

قوله الاضافية يعني ان من التعريف في تعريف القانون القضية الكلية كما انها قانون بالنسبة الى احكام الافراد الشخصية كذلك هي قانون عندهم بالنسبة الى الافراد النوعية

النتيجة لا ... الكبرى ... بحادثة ... الاربع فيلزم خروج القانون عن م

الناطقة بان بيان النفس صح

ان وصف

213

ان وصف سهلة الحصول كناية عن كون موضوعها اخص
من موضوع القانون ليخرج الصغرى التي موضوعها مساو لموضوعه او
اعم منه كما اشرنا وهذه الكناية صحيحة من غير حاجة الى التسمية والاصطلاح
في اطلاق سهلة الحصول كما وهم وذلك لان ملاحظة الفرد الواحد
الملتفت اليه في ضمن شيء من العقدين فيكون عقد الصغرى من
ذلك الفرد وعنوان موضوع القانون تركيبا لها من الاجزاء المادية
الحاضرة عند العقل وهو اسهل مما لا يحضر مواده فبعد حصول القانون
يكون تلك الصغرى سهلة الحصول وان كانت عريقة في النظرية فمراد
الشريف من الحمل الحمل الذي هو الحمل المعهود الذي هو عنوان
موضوع القانون قوله كقولهم كل نار حارة قيل هذا غير مطابق
للممثل لان البديهي الاولي ما يكفيه تصور الاطراف ولا يكفي تصور النار
والحار في الحكم بثبوت الحرارة بل لا بد من المشاهدة ولذا جعلوه
من المشاهدات لا من الاوليات وليس بشيء لان مراده من البديهية
الاولية هو البديهة الاولية هو البديهية المستغنية عن الدليل و
النسبة كما صرح به وثبوت الحرارة لها كذلك وان احتاج الى المشاهدة
نعم يتوجه عليه ما قدمنا ويندفع بما عرفت قال الشارح كما ان هذه
مثلا يعني ان وقوع الخطأ بديهي بالنسبة اليه وجداني ونظري بالنسبة
الى غيرنا ثابت بالاستدلال بان يقال لولاه اي لولا الخطأ لما تناقض النتايج التي ادى اليها
افكارهم واللازم باطل قطعا هذا وانت تعلم انه انما يفيد وقوع الخطأ
في الافكار التصديقية لا في التصورية ايضا وقد عرفت ان ثبوت
الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه موقوف على ثبوت وقوعه فيهما اللهم
الا ان يقال الخطأ في التعريفات انما يقع من الخطأ في الاحكام لان
ايراد الرسم في موضع الحد لزعم العرض العام جنسا والخاصة فصلا
وايراد التعريف الاعم لزعم ان العرض العام فصل او خاصة وهكذا فما
فيه فلانهم في ان هذا التعريف حد او رسم تام او ناقص او اعم او اخص او
مساو والاختلافهم في الاحكام التي هي نتايج افكارهم فلو لم يقع منهم خطأ
في جانب التصورات لما تناقض تلك النتايج ايضا قوله حاصله يعني

عقد الوضع في عنوان القانون اسهل من ملاحظة كل اخر غير ملتفت اليه في ضمن صح

بلغ

بقية ح

ان قول الشارح لا حاجة فيها بمنزلة بدل البعض من الكل الذي
هو وفاء التقرير لان الوفاء عبارة عن عدم احتياجه الى مقدمة
اصلا وسيأتي من كلامه ما يدل على انه محتاج الى مقدمة اخرى في اثبات
التقريب فالكلام بوفاء التقرير ليس مقصودا اصليا الذي هو
~~عدم احتياجه الى هذه المقدمة~~ باعتبار نفسه بل بمجرد
التمهيد والتوطئة لما هو المقصود الاصلي الذي هو عدم احتياجه الى
هذه المقدمة الحاكمة بعدم كفاية الفطرة دفعا لما يسبق الى
بعض الاوهام واما حمل هذه الجملة على الاستيناف البياني لبيان
الوفاء كما قيل فغير واف للبيان كما لا يخفى على ذوي الاذهان وحاصل
التوهم ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى تلك المقدمة اولا ثم بدو
نها وحاصل الكلام الشارح معارضة له فتدبر ليس علة كافية لتميز
مراد المتوهم من العلة الكافية بذاتها بل اعم منها ومن الموجبة
بشرط تجريد العقل عن الشواغل المانعة عن التمييز لم يثبت الاحتياج
الى المنطق لا بمعنى التوقف عليه كما هو المشهور وهو ظاهر ولا بمعنى
عدم امكان العصمة بسهولة بدونه كما دل عليه كلام الشارح فيما سبق
لان المنطق ايضا انما يعصم بشرط المراعاة لقوانينه وتلك المراعاة
يجوز ان لا تكون اسهل من التجريد المذكور كما لا يخفى فتدبر اذ بعد
اثبات وقوع الخطاء الاولي بعد بيان وقوعه كما اشار اليه الشارح
ان وقوعه فينا بالوجدان ومن غيرنا بالبرهان والاثبات ظاهر في
الثاني ولعله قصد التغليب الا يكفي مجرد بيان احدهما لان اللازم
ههنا اعلام كل شخص احتياج نفسه واحتياج غيره الى المنطق ولذا
تعرض الشارح بدليل منهما لان ثبوت الخطاء في نفس كل شخص
بالوجدان دليل احتياجه الى المنطق وثبوته بالبرهان دليل احتياج
غيره اليه وذلك ان نقول الغرض بيان ضرورة وقوعه في كل احد
والا لما وقع منه ومن غيره تأمل فتدبر لا وجه لكون الفطرة اي لا
سبيل للعقل الى ذلك فلا تجد عاقلا يمنع لزوم الاحتياج الى المنطق
لوقوع الخطاء مستندا لجواز كفاية الفطرة الانسانية فعلى هذا

هو كونه موجبة حم

بشرط تجريد ... منها لان الفطرة ان كانت علة كافية بمعنى الموجبة حم

من غيرنا حم

بمنع

بمنع نظره الاتي لكن يتوجه عليه ان ذلك اللزوم انما لا يحتاج الى اثبات
عدم الكفاية لو كان مراد المتوهم من كون الفطرة الانسانية علة كافية
للتمييز كونها علة موجبة له لكنه بذاتها من غير شرط شيء معها وقد عرفت
ان مراده كون ذلك فح يتوجه عليه النظر الاتي بناء على جواز ان يكون
الفطرة بشرط التجريد عن الشواغل المانعة علة كافية كالمنطق بشرط
المراعاة من غير رجحان احدهما على الاخر بل جواز ان يكون الفطرة ارجح
من المنطق بناء على جواز كون التجريد اسهل من المراعاة المذكورة وان
يكون وقوع الخطاء لعدم التجريد المذكور لا لكونه ضروريا لا ينافي
وقتا ما ولو بعد التجريد فلا يتفرع الاحتياج الى المنطق بشيء من المعنيين
الا بعد بيان ان الفطرة ولو بعد التجريد المذكور ليست علة كافية في
التمييز والعصمة بل وقوعه ضروري له في وقت ما والا لم يقع من المجتهدين
بقدر وسعهم وقوعا شايعا واللازم باطل وجدانا وبرهانا اللهم الا
ان يقال كلام الشارح مبني على حمل الوقوع الخطاء في الكلام المصرح على
الوقوع الضروري بناء على ان متعلقات العلوم ضروريات او على
نادرة في اثبات الاحتياج لا بمعنى التوقف اي يقع الخطاء فينا ونادرا من
غيرنا والا لما تناقض النتائج بعد صرف جهده وهم فبعد ثبوت وقوعه الضروري
للانسان لا تجد مانعا يقول بجواز ان يقع بالضرورة مع كفاية الفطرة
تستلزم عدم كون وقوعه ضروريا لزوم ما ينافيه وذلك الى تجويز
النقيضين ولا يصدر عن عاقل فافهم فتدبر وفيه نظر لانه ان اراد
بقوله لا حاجة الخ انه لا حاجة الى اثبات عدم الكفاية بدليل اخر غير
وقوع الخطاء مطلقا او شايعا فمسلم لكن على هذا لا يصح معارضة التوهم
المذكور لان مراد المتوهم انه يحتاج الى اثباته بدليل ما واما احتياجه
الى اثباته بدليل اخر غير وقوع الخطاء فمما لا يذهب اليه وهم اصلا فضلا
عن وهم هذا المتوهم فلو حمل ورد المثل يكون رده النفع والجدوى ولا
يصدر مثل عن الشارح المحقق فلا بد ان يحمل مراده على رد التوهم الاول
ثم يتوجه عدم صحة المعارضة فتدبر وان اراد انه لا حاجة الى اثباته
بدليل اصلا فذلك ممنوع سند الرجعا الى دليله ان يقال ان اريد ان

اعم حم

قوله او على بالضرورة ... كانت هذه ... حم

ي

فلا كفاية الفطرة حم

ذلك حم

فليتدبر حم

ل

وقوع الخطأ كاف في استلزامه الاحتياج الى القانون العاصم استلزاما
بحسب نفس الامر فذلك على تقدير تمامه غير مفيد اذ قد يحتاج الحكم باستلزام
النفس الامر الى اثبات مقدمة معينة وان اريد ان وقوعه كاف
في استلزامه وذلك بحسب الذهن اي في الحكم بذلك الاستلزام نظرا ما محتاجا
الى اثبات تلك المقدمة ولو بهذا الدليل لاسيما بالنسبة الى القاصرين
من اوساط الناس الذين كان اثبات الاحتياج الى المنطق بالنسبة
اليهم وقد عرفت ان مراده هو الثاني وان محذوره مندفع بان مراده
من وقوع الضرور في وقت ما ولا يتجه على ان الضرورية لا تثبت
بالدوام فضلا عن الوقوع الشايع فاظنك بمطلق الوقوع او الشيوع
بل بالوقوع والشيوع بعد صرف المقدور لحاشرنا قوله والنزومه منها
اما عطف على وقوع الخطأ بمعنى لزوم الوقوع من عدم الكفاية اي
ان ذلك الوقوع ناش من عدم الكفاية فقط لان مطلق الوقوع
لا يكون دليلا على عدم الا اذا كان من اثاره المختصة به او بمعنى لزوم
عدم الكفاية من الوقوع ليكون الوقوع اشارة الى واضعه القياس
الاستثنائي واللزوم الى الشرطية بان يقال كلما وقع الخطأ لزم عدم الكفاية
لكنه وقع فثبت عدم الكفاية فيصح التفريع المذكور وبطل الاشتراط بجواز
الكفاية في منع التفريع المذكور واما عطف على عدم الكفاية عطف تفسير
اي الى اثبات لزوم عدم الكفاية من وقوع الخطأ بناء على ان الكلام في التفريع
واللزوم وهو لا يتوقف على اثبات عدم الكفاية في نفسه بل على اثبات
لزومه له بان يقال كلما وقع الخطأ لم يكن الفطرة كافية ومتى لم تكن
كافية احتيج الى المنطق اما الصغرى فلقول الشارح في العلاوة من
انه لو كفت لم يقع الخطأ فانه ينعكس الى تلك الصغرى بعكس النقيض
فيجوز ان يكون دليلا عليها واما الكبرى فلما يجي من الطريقين
وبذلك ان تقول هو عطف على عدم الكفاية بمعنى لزوم الاحتياج الى
المنطق من عدم الكفاية ليكون اشارة الى ان ذلك التفريع محتاج
الى اثبات تلك الكبرى باحد الطريقين الاتيين فلم لا يجوز ان يحتاج
الى اثبات عدم الكفاية ايضا قوله واعلم ان منهم من ادعى انه لا يخفى

ان محل

فذلك تم لجواز ان يكون ذلك الاستلزام صح

الخطأ هو الوقوع ح

لان ثبوت الضرورة ليس بمطلق الوقوع صح

الكفاية ح

ان محل هذا الكلام هو الحاشية المتعلقة بالجواب الاتي من الشارح
المذكور بقوله قلت وقوع الخطأ بالفعل يستلزم الخ ولعل نقله
الى هذا المقام لتاييد نظره السابق بما اشرنا من ان ذلك التفريع
نظري محتاج الى اثباته باحد الطريقين الاتيين فليكن محتاجا الى اثبات
عدم كفاية الفطرة ايضا وقد يقال هو اعتراض على المصنف حيث فرع
الاحتياج على مجرد وقوع الخطأ من غير ادعاء عدم بداهة الافكار مع انه
لا بد منه وفيه انه عين الاعتراض الذي ذكره الشارح بقوله فان قلت
لنا على انه لا يقتضي نقله الى هذا المقام قوله ان معرفة صور الافكار
الى الحكم بصحتها او فسادها ليس بديهي والا لما وقع الخطأ فيها او
ليس المراد من معرفة صورها وموادها [illegible] والتصديق
بذوات القضايا الموقوف فيها او المميز بين الصحيح والفاسد هو معرفة
الصحة والفساد وقس عليه جميع ما ياتي في هذا البحث قوله انه المحشي
والاستلزام الذي ادعاه مستفاد من قول المدعي والا لما وقع الخطأ
فيها فانه ينعكس الى انه كلما وقع الخطأ فيها لم يكن بديهيه فيظهر الاشاع
قوله واعترض عليه بعض المحققين هو العلامة الرازي في شرح المطالع
بان تلك المقدمة يعني عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد مع عدم
تمامها في ذاتها اي مع قطع النظر عن كونها مما يتوقف عليه هذا الدليل
اولا بناء على ان الاستدلال عليها بوقوع الخطأ فيها غير تام لجواز وقوع
الخطأ في البديهيات الخفية كما سيشير اليه الشارح في الحاشية وبه اندفع
ما قيل في كلامه مسامحة اذ ليس المقدمة الغير التامة عند شارح المطالع
هي المستدركة بل عدم بداهتها وغير التامة ما ذكر في بيانها من قوله
والا لما وقع الخطأ فيها قوله مستدرك في البيان قال الشريف في بيان
مراده هناك وذلك لانه قد علم ان كل مطلوب لا يمكن ان يكتسب
من اي ضروري فرض بل لا بد في الكسب من ضروري مخصوص وطريق معين
يتوقف صحته على شرائط المخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد
والطرق والشرائط التي يتوقف عليها الكسب المطالب النظرية وهذا هو
الاحتياج الى المنطق فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق

قره خليل

بلبج

لبده ح

عند المستدركه

والموادد الشرائط ليس ضروريا انتهى تلخيص الاعتراض على ما يستفاد من شرح المطالع ان تلك المقدمة انما يحتاج اليها في اثبات
الاحتياج الى تعلم المنطق لا في اثبات الاحتياج الى نفسه لانه ثابت بدونها بمجرد وقوع الخطأ قوله وقد اجاب عنه المحقق الشريف بما تلخيص
جوابه ان تلك المقدمة انما يكون مستدركا لو كان الاحتياج الى المنطق عبارة عن الاحتياج الى معرفة تلك الافكار الجزئية وليس كذلك
بل هو عبارة عن الاحتياج الى معرفة القضايا الكليات فبعد ثبوت الا
حتياج الى معرفة الافكار الجزئية يحتاج الى معرفة الكليات التي هي المنطق
الى احد الطريقين اللذين يتوقف احدهما على تلك المقدمة وذلك
لان تلك الافكار الجزئية على تقدير كونها بديهية او قليلة محصورة لا تمس
الحاجة الى تلك الكليات قطعا وانما يمس اذا كانت نظرية او كثيرة غير محصورة
وتلخيص الاستدلال على ما بينه الشريف اما بقياس اقتراني شرطي بان يقال
كلما وقع الخطأ في الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما
وقع الخطأ فيها لزم الاحتياج الى المنطق لكن المقدم حق اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلاحد الطريقين واما بقياسين استثنائيين
بان يقال كلما وقع الخطأ في الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها لكن
المقدم حق فكذا التالي ثم كلما احتيج الى معرفة الافكار الجزئية لزم الاحتياج
الى المنطق حق فكذا التالي اما حقية المقدم فلما تقدم واما الشرطية فلاحد
الطريقين هذا واقول حمل مراد العلامة الرازي على الاستدلال بين
الاحتياجين لو اطلق به بل الظاهر انه حمل البداهة المنفية عن الافكار
الجزئية على مطلق البداهة وذهب الى ما ذهب اليه الشارح من ان العلم
اليقيني بالجزئيات من قبل الكليات اصون للذهن ولو كانت تلك الجزئيات بديهيات
خفية فلا يتوقف ثبوت الحاجة الى المنطق على نظرية تلك الافكار الجزئية
بل على عدم بداهتها الاولية لا يقال بمجرد الاصونية لا يثبت الاحتياج
والتوقف المشهور لانا نقول ليس الغرض اثبات الاحتياج الى
المنطق في مطلق العصمة الكاملة وستعرف انه يثبت بمجرد الاصونية على
ان الاحتياج الى المنطق في مطلق اعم من التوقف لما سلف فيثبت بمجرد

السهلية

بثبوت الاحتياج اليه نسخه

الى معرفتها وكلما لزم ذلك لزم الاحتياج

لكن المقدم حق

لمع اصح

بل في العصمة

السهلية العلم اليقيني بها من قبل الكليات قوله فالعلم بخصوصياته تفصيلا
متعسر الخ اقول التعسر ممنوع والدليل قوي على ان مرادهم من الاحتياج
ههنا اعم من التوقف كما عرفت انفا فلا يتوجه على الشريف والمحشي ما قد منا
قوله فلا بد من العلم بها على سبيل الاجمال اي على تقدير الاحتياج الى معرفتها
تفصيلا ليكون تفريعا للكبرى الشرطية التي قصد بيانها بالطريقين
قوله الا ان الطريقين الثاني الخ يعني ثم يرد ان تلك المقدمة غير تامة
في نفسها فلا يكون الطريق الاول والمشتمل عليها واقيا بخلاف الطريق
الثاني قوله فكان العدول الخ هذا من كلام المحشي لا من كلام الشريف
لكنه مراده واعتراضا على المطالع ونقض الاعتراض على الشارح ويتفرع
قوله وفيه نظر معارضة للشريف بدليل ان بعض مقدمات الطريق الثاني
ايضا غير تامة فلا يكون العدول اليه اولى قوله فانه انما يتم اذا كان الافكار الخ
تلخيصه انه ان اريد ان الافكار الواردة على المفكر الواحد غير منحصرة في عدد
يتعسر العلم بها تفصيلا او يتعذر فهو ظاهر المنع لانها منحصرة في عدد
يسهل علمه بها تفصيلا كل وقت ورودها وان لم يسهل معرفة جميعها
تفصيلا وقت واحد وان اريد ان الافكار غير منحصرة في عدد فمسلم لكن
لا يتفرع عليه احتياج احد الى المنطق لان كل احد من المفكرين انما يحتاج
الى معرفة الافكار الجزئية الواردة عليه لا على غيره وحيث لم يؤخذ
في هذا الطريق عدم بداهة تلك الافكار الجزئية فيجوز ان يكون جميعها
بديهية عند كل متفكر فلا يحتاج المحتاج الى معرفتها تفصيلا الى العلم بها
اجمالا بخلاف الطريق الاول اذ لما اخذ فيه عدم بداهتها فالمحتاج الى معرفتها
تفصيلا يحتاج الى العلم بها اجمالا منحصرة كانت اولا قوله فلذلك اختار
الخ اي لكون جريان الثاني غير واف مع امكان اتمام الاول اختار الاول
فلا يتجه ان عدم تمام الثاني ايضا لا يكون علة مرجحة لاختيار الاول بل لترك
الثاني فقط وذلك لانا نقول الاختيار متضمن لحكمين احدهما ترك الثاني و
الاخر هو التوجه الى الاول فما ذكره علة الاول وعلة الثاني مستقل من
قوله واشار اليه الى اتمام الخ وان نقول انما يتوجه ذلك لو لم يكن
قوله واشار الخ جملة حالية عن ذلك بل معطوفة على جملة اختار وليس

يتم

لذلك لا يقال ليس ما اختاره الشارح هو الطريق الاول من طريقي
الشريف بل طريق ثالث لان البداهة المنفية محلها الشريف
في الطريق الاول على مطلق البداهة كما دل عليه قوله بل نظرنا حاصلا من
الكليات المشتملة عليها وحملها الشارح على البداهة الاولية كما يصح
الطريق الاول من الشريف الا بما ذهب اليه الشارح انه الطريقان
فتامل ويمكن اتمام الطريق الثاني ايضا اعتراض على الشارح بان لا وجه لترجيح
احد الطريقين على الاخر نصرة للشريف المحقق لكن تقديره بعبارة
الا مكان المشعرة بنوع الضعف يأباه نوع اباء لان نوع القوة والضعف
كاف في الترجيح الا ان يقال ان تلك العبارة اشارة الى الجواب فتامل في حصول
القدرة التامة الخ تلخيص الاتمام اثبات المقدمة الممنوعة بتحرير الدليل
المدعي بان المراد من الافكار الغير المنحصرة هي الافكار التي من شانها
ان ترد على المفكر الواحد لا الواردة بالفعل ومن الاحتياج الى المنطق
هو الاحتياج اليه في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل
الشروع فيها لا في مجرد المعرفة الاثك في ان تلك الافكار غير محصورة
وان القدرة التامة على تمييز صحيحها عن سقيمها قبل الشروع فيها انما
تحصل بمعرفتها اجمالا وهي المنطق فلا اشكال في المقدمة ولا في التفرع
هذا واقول فيه بحث من وجوه اما الاول فلان اللازم لوقوع الخطأ
في الافكار الجزئية هو الاحتياج الى معرفتها العامة مطلقا سواء
كانت تلك المعرفة مسبوقة بالقدرة التامة او لا فان قيد الاوسط
من الاقترانات الشكل الذي اشار اليه الشريف بقيد المسبوقة بها فلا
يتم صغراها والا فلا يتم كبراه اذ لا احتياج الى الكليات الا في معرفة الافكار
المسبوقة بالقدرة التامة لا في معرفتها مطلقا اللهم الا ان
يقال معرفتها المسبوقة بتلك القدرة اصون عن الخطأ وهذا القدر
كاف كما سيذكره الشارح في اتمام الطريق الاول وح تقييد الا
وسط بقيد المسبوق من غير محذور واما ثانيا فلان هذا الطريق
لما لم يشتمل على تلك المقدمة التي لم يتم بيانها جاز ان يكون جميع تلك
الافكار بديهية اولية ومن البين ان لكل احد قدرة تامة على معرفة

لكل احد

لكل احد من الاوليات قبل الشروع فيها فقوله ومن البين ومن
البين ان هذه القدرة الخ محل نظر ظاهر الا ان يقال هذا الطريق
وان لم يكن مبنيا على تلك المقدمة الغير الثابتة لكنه مبني على مقدمة
تامة هي عدم كون جميع تلك ~~المقدمة الغير~~ الافكار بديهية اولية
بدليل وقوع الخطأ الشايع فيها واما ثالثا فلانه على هذا يجوز
التعرض بكون تلك الافكار غير منحصرة في عدد مستدركا في هذا
الطريق لان حصول القدرة التامة على معرفة الافكار المنحصرة قبل
الشروع فيها انما يكون ايضا بمعرفة جميعها اجمالا اذ لا طريق كذلك
الحصول سوى تلك المعرفة الاجمالية سواء كانت الافكار منحصرة في
عدد او لا فلا يكون هذا اتماما للطريق الثاني بل طريقا ثالثا ولعل ايراده
لايجاب امر بالتفكر وما يتوهم انه امر به للاشارة الى ان القدرة
التامة قد تحصل بتتبع بعض الافكار او للاشارة الى ان النفس على
تقدير قدمها يجوز ان تتوقف تلك الافكار الغير المحصورة تفصيلا
في ازمنة غير متناهية فليس بشيء اما الاول فلان القدرة التامة
على معرفة الكل بتتبع بعض الجزئيات انما تحصل بواسطة قضايا كلية
بسبب ذلك التتبع من جانب المبدأ الفياض كما قالوا في مثل قولنا
كل حيوان حارة لابد من نبضها ولذا لم يحصل لنا الجزم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ مع مشاهدة ذلك في اكثر الافراد واما
الثاني فلانه لا وجه له ذلك بعد تحرير المدعي بالاحتياج الى المنطق في
حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل الشروع فيها
على ان النفس القديمة لا يحصل في تلك الازمنة من غير خطأ في بعضها
فلا يجوز معرفتها بدون الكليات اصون عن الخطأ فتامل يعني انه لو سلم
انه اراد ان كلمة على ليست بنائية بل علاوة واشار بكلمة يعني
في التفسير الى انه اراد خلاف الظاهر من كلامه من ثلثة وجوه الاول
ان الظاهر من العلاوة ان يكون تسليما لعدم كفاية الوقوع في الاستلزام
العاصم وليس كذلك والا لوجب ان يقولوا على ان الوقوع الشايع
كاف فيه بل هو تسليم لملزومه اعني عدم استلزام الوقوع كفاية الفطرة ح

سيظهر لانا نقول مراده اثبات الطريق الاول في الظاهر او نقول تمام ح

الضعف ح

كما هو منشأ التوهم اسبق لكان المتوهم قال انما لا يحتاج الى اثبات
عدم كفاية الفطرة لو استلزمه الوقوع لزوما بينا وهو ممنوع فرده
الشارح بان الوقوع يستلزمه ولو سلم قالوا وقوع الشارح
يستلزمه قطعا لزوما بينا مستغنيا عن الدليل وان لم يكن مستغنيا
عن التنبيه عليه بما ينعكس اليه بناء على ان قوله لو كفت لم يقع انما
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما وقع الخطأ لم يكتف ولحن نقول
العلاوة على ظاهرها لان مراده من الشرطية المنعكسة الى
ذلك الاستلزام انها ثانية عند كل عاقل فلا تجد مانعا يمنع استلزام
وقوع الاحتياج الى العاصم المستلزم لجواز كفاية الفطرة فلا حاجة
الى اثبات عدمها الثاني ان الظاهر من كلامه ان قد حقيقية لها
مدخل في الدلالة المذكورة واما قد التحقيقية فلدلالته على ان ذلك الوقوع
الشارح متيقن الثالث ان الظاهر من الشارح دلالة الكلام اليها انهما
ظاهران في معنى التحقيق والاستمرار مع انهما مجازان فيهما فيكون
حملها عليهما بعيد او لذا صدره المحشي بما يدل على البعد من قوله الابعيد
لانه بمعنى لا بعد كل البعد في عرفهم وفيه انه استند الدلالة اليهما لقوة
القرائن ضرورة ان من يدعي وقوع الخطأ في بيان الاحتياج الى
العاصم انما يدعي شيوعه المحقق المطابق للواقع قوله لشيوعها فيها
اه اي ولو مجازا بمعونة القرائن لما تقرر عند اهل العربية من ان
صيغة المضارع لمطلق الواقع الحالي او الاستقبالي اعم من ان يكون
ثبوتها مستمرا على سبيل التجدد او لا يكون وان قد الداخلة عليها
للتقليل فاستعمال الصيغة في خصوص المستمر كما في قولهم فلان يعطي و
كلمة قد في التحقيق كما في قوله تعالى قد يعلم الله مجازي بقرائن والمراد منها
ان الخطأ سيقع وقوعا ثابتا محققا اذ لا يحتاج الى المنطق الا
لدفع الخطأ المستقبل وانت خبير بان كون المستقبل محققا انما يثبت
بدليل الوقوع الماضي على ان يكون المضارع مستعملا في معنى الماضي
والمعنى والتحقق استمرار وقوعه فيما مضى فيستمر فيما يأتي فيثبت الا
حتياج الى العاصم فعلى هذا لا تجوز في كلمة قد لانها داخلة على الماضي

على شيوع كما لهيئة المضارع
وليس كذلك اذ لا مدخل
فيها الا ... ه
قوله وليس كذلك الذا اقتصر على
الاستمرار في قوله وفي البعيد ان
وقوعه على سبيل الاستمرار ويمكن
ان يقال
يكون المحقق كناية عن الشيوع
لان الشارح محقق وان ورد
مسلوك كما يدل عليه الاستعمال
وان في موارد هذا اذ صرح به
البعض في شرح التلخيص فارجع
الظاهر ان حمل قد على التحقيق
من منضف في حمل الهيئة على
الاستمرار اذ التقليل بنافي
منشأ الشيوع كما لا يخفى
على المتفطن الزكي منه

المحقق فلذلك ان
حمل مراد الشارح
من الاستمرار
الوقوع الماضي
منه

معنى بقي ان الظاهر كون الشارح مستندا لا ههنا وما ذكره من حمل
الهيئة على الاستمرار من قبيل النكات التي لا عبرة بها في المقام
البرهاني لاهل المعقول الا ان يقال المطلب ههنا ظني يكفيه
الظن والنكات معتبرة في المقامات الخطابية كاثبات الاحتياج الى
المنطق للترغيب في تعلمه وبهذا يندفع كثير من ابحاثه الاتية كما ستوقف
قال الشارح وطوى قوله حديث نظرية المنطق اه قال صاحب الشمسية بعد
اثبات الحاجة الى المنطق وليس كله اي لمجموع قوانين الاكتساب بديهيا
والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل بل بعض اجزائه
ايضا بديهي والبعض نظري وقال العلامة الرازي هناك هذا
جواب معارضة لدعوى الحاجة الى المنطق ثم اعترض عليه ان هذه
المعارضة غير صحيح لانها انما تنفي الاحتياج الى تعلمه لا الى نفسه فلا يكون
مقابلة على سبيل الممانعة اذ يجوز ان يكون لجميع اجزائه بديهيا مستغنيا
عن التعلم وان يكون محتاجا اليه في نفسه ومشى اثره الشارح واقول فيه نظر
لان دعوى الاحتياج الى المنطق انما تتم بامرين احدهما ان لا يحصل
العصمة بالضرورة وايضا المشتهر بينهم ان مسائل العلوم نظريات
يبرهن عليها فيها توهم المعارض ان مثل قولهم كل شكل اول موصل خارج
عن المنطق وانما عد منه مسامحة لكونه من المبادي فلا حاجة الى المنطق
لامكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال البينة الانتاج فاجاب
صاحب الجرجاني الشمسية بانها ليست خارجة الى من المنطق قوله على الوجه
الجزئي لا يخفى ما في هذا التقرير لان معرفة تلك الافكار على الوجه
الجزئي ان خصت بما حصلت من غير طريق الاستنباط من المعرفة
على الوجه الكلي فلا يخفى بعده لان وقوع الخطأ بالفعل انما يستلزم
الاحتياج الى معرفتها على الوجه الجزئي ولو بطريق الاستنباط وان
لم تخص بها فلا وجه للتنزل لان الوجه الكلي لا يكون حاصلا له
بل بواسطة استنباط الوجه الجزئي عنه كما لا يخفى قوله قلت وقوع
الخطأ بالفعل يستلزم اه اثبات للتقريب الممنوع بانه لا تثبت
الاحتياج الى معرفة تلك الافكار على الوجه الجزئي كما اعترفتم تثبت

الاحتياج الى القانون والعاصم لان صور تلك الافكار و
موادها ليست بديهية الصحة والفساد بل نظرية والحال ان العلم
اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل من جانب الكليات فكلي ثبت
هنا ان المقدمتان ثبت التقريب المقدمة الثانية فبينة في محلها و
اما المقدمة الاولى فلانه كلما وقع الخطأ فيها لم تكن بديهية لكن وقع
الخطأ بالفعل فقوله وقوع الخطأ بالفعل يستلزم اشارة الى
الملازمة من هذا القياس الاستثنائي وبهذا يظهر ان الشارح افاد
الطريق الشريف ويمكن ان يقال هذا القول منه اشارة الى صغرى
قياس اقتراني شرطي مثبت للتقريب بان يقال كلما وقع الخطأ في تلك
الافكار لم تكن بديهية بل نظرية ومتى كان كذلك ثبت الاحتياج الى المنطق
ينتج انه كلما وقع الخطأ ثبت الاحتياج الى المنطق لكن الاوفق لتقريب
السؤال هو الاول قوله اما اولا فلان هذا الترديد مبني على ان البداهة
قد تطلق على ما يعم البداهة الاولية وغيرها وقد تطلق على البداهة
الاولية فقط بناء على اب در قوله فعلى تقدير تسليمه قال في الحاشية اي
مع انه ممنوع ايضا لجواز وقوع الخطأ في الاوليات بناء على عدم الالتفات
او عدم تصور الطرفين على ما ينبغي انتهى لا يقال الخطأ في تعلق التحير
بدون الالتفات الى الحكم عليه بكونه صوابا او خطأ حتى يجوز ان يكون
فكر فيه بديهي اولي ويأتي المفكر بزعم الصحة من غير الالتفات
الى كونه فاسدا لانا نقول يتوجه عليه ان الكل ممنوع اما الاول فلان العقل
لا يجوز ذلك الافكار التي تعرض على العقل في تمام المذهب المتقابلة
لان ذلك العرض قبل الالتفات الى كونه صوابا او خطأ مما لا يصدر
عن العاقل واما الثاني فلان المفكر اذا لم يتصور احد طرفي الحكم البديهي
على وجه ينبغي لذلك الحكم كان الحكم المذكور محتاجا الى التنبيه بالجد على
المجهول فيكون بديهيا خفيا لا جليا او لتقدم ذلك التصور ينافي
البداهة الاولية وان لم ينافي مطلق البداهة على ما قالوا قوله
فلا يتم التقريب المراد بتقريب اصل الدليل المسوق لبيان الحاجة
الى المنطق او تقريب الدليل المسوق لاثبات التقريب او تقريب

الدليل

المسوق لبيان المقدمة الاولى قوله حتى يحتاج في العلم اليقيني بها الى
يعني ان قولهم العلم اليقيني بالجزئيات انما يحصل من قبل الكليات
مسلم فيما يتم في الجزئيات النظرية البديهية الخفية اذ لا يتوقف
العلم بها على استنباطها من تلك الكليات بل نظريات فاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى التوقف يتوقف على كون تلك الجزئية نظريات
ولا ينافيه ما سبق منه من طريق النظر والتنبيه لان غاية ذلك العلم
التعميم ان لا يكون بعض القوانين مما يحتاج اليه وهو لا ينافي اشتراط
اشتراط القانون المحتاج اليه بكون الاستنباط بطريق النظر
كما لا يخفى مع ان ذلك التعميم مما لا بد منه في تتميم جواب الشارح
حيث يعم العلم اليقيني بالجزئيات من العلم اليقيني بطريق النظر
او بطريق التنبيه كما لا يخفى قوله واما ثانيا فلان هذا الترديد مبني على ان المراد
من قوله عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد هو السلب الكلي السالب
لبداهة جميع الافكار التصورية والتصديقية او رفع الايجاب الكلي المحتمل
لسلب البداهة عن احد النوعين فقط كما ان الترديد الثالث
مبني على انه السلب الكلي السالب للبداهة عن كل صورة ومادة او
رفع الايجاب الكلي المحتمل لسلب البداهة عن احدهما وكذا الترديد
الرابع مبني على انه السلب الكلي او رفع الايجاب الكلي مع قطع النظر
عن المادة والصورة عن النوعين بخصوصها لكن الاحسن في الترديد
الثاني والثالث ان يوردا على مقدمة وقوع الخطأ لا على هذه
المقدمة قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ الا في الافكار التصديقية لا
اتفق الناظرون على ان هذا مبني على ان الخطأ بمعنى عدم المطابقة
للواقع وانه لا يجري في التصورات لما سيحققه الشارح من ان جميع
التصورات مطابقة للواقع ولا يجري فيها عدم المطابقة ولذا
ادخلت في تعريف العلم بانه صفة توجب التمييز لا يحتمل النقيض وما ذكره
المص في بعض كتبه من ان التصورات يجري فيها اللامطابقة ايضا رأينا
من بعيد شبحا حجريا وحصل منه في ذهنه صورة انسان مدفوع بان الخطأ
هناك في الحكم بانه انسان لا في الصورة المطابقة لما انشأ في الواقع ثم اعترضوا

عليه بان الخطأ ههنا ليس بمعنى عدم المطابقة للواقع بل بمعنى عدم الموافقة
للغرض كما هو قد يستعمل فيه ومن البين انه يجري في كلام الجانبين اما في
جانب التصديقات فلان غرض المستدل اثبات المدعى بدليل صحيح
ولا يكون ايراد دليل فاسد موافقا لهذا الغرض واما في جانب التصورات
فلان غرض المعرف ربما يكون تعريف الشيء بحده او بتعريفه الحد اوي
ولو ربما يتخلف هذا الغرض ولذا قال صاحب المحاكمات الخطأ كما يجري
في التصديقات يجري في التصورات وقسموا التعريف الى صحيح وفاسد وقال
بعض الافاضل لكن المشهور ما قاله المحشي واقول اذا ارجع الضمير
المجرور في قولهم اذ قد يقع فيه الخطأ الى النظر لا يجوز ان يحمل الخطأ على
عدم المطابقة للواقع اذ الخطأ قد يقع في الصورة كانتفاء ايجاب الصغرى
من الشكل الاول وقد حقق المحشي في حاشية الاداب ان الشرط ههنا نفس
ايجاب الصغرى وكليته لا الحكم بهما فيكون الخطأ عدم اشتمال الدليل
على نفسهما في الواقع لا عدم مطابقة الحكم بوجودهما للواقع فكيف
يحكم المحشي بان الخطأ ههنا بمعنى عدم المطابقة للواقع لاسيما بعد
ما حمل الفاضل العصام على عدم الموافقة للغرض بل الوجه ان هذا التوجيه
الايراد من المحشي مبني على انه لم يثبت بما ذكره الشارح من قوله اذ لو
لاه لما تناقض الشارح الا الخطأ في جانب التصديقات ولا مخلص
عنه الا بما اشرنا هناك من الخطأ في التصورات بمعنى عدم الموافقة
للغرض انما نشأ من الخطأ في الاحكام التي هي نتايج افكارهم او بان
يقال لعل الشارح المحقق ارجع الضمير المجرور الى الاكتسابات ومن البين
ان الخطأ في الاكتساب بالنظر بمعنى عدم المطابقة للواقع لا يجب
ان يكون في نفس النظر حتى يتوجه ذلك بل يكفيه وقوعه في الاحكام المذكورة
التي تتوقف عليها تلك الاكتسابات فلا اشكال اصلا ومنهم من توهم
ههنا ان هذا الكلام من المحشي مبني على ما ذهب اليه الامام الرازي
من ان جميع التصورات بديهية وفساده ظاهر اذ قد رده المصنف
بقوله ويقتضي ذلك انه لو كان جميع التصورات بديهية انتفى الاكتساب بعضها
عن بعض قطعا والكلام ههنا ان الخطأ في الاكتساب بها غير معلوم لان

الاكتساب بها

220

الاكتساب بها غير معلوم قوله والاولى ان يحتج الخ فيه رد لما اورده العلامة الرازي
في شرح المطالع من ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق مستدرك
في هذا البيان ايضا واجاب عنه الشريف بان المقصود بيان الحاجة
الى المنطق بكلا قسميه قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ في الافكار باعتبار
صورها وموادها جميعا اي لم يثبت ذلك بما ذكره ايضا لا تناقض
الشارح بكيفية الخطأ في احدهما فلا يرد عليه ان يقال ان اراد انه لم يثبت
وقوعه في صورة فكر واحد ومادته جميعا فمسلم مع ما فيه لا يجدي نفعا اذ
ليس الغرض ههنا اثبات الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق في كل فكر بل في
مجموع الافكار وان اراد انه لم يثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة
في مجموع الافكار فممنوع واضح لان وقوعه في الجانبين محقق اما في جانب
الصورة فلان الادلة الفاقدة للشرائط كالتقريب غير محصورة في
مباحثات القوم ولو بعد قصد مراعاة المنطق في ذلك بدونه واما
في جانب المادة فغير محصور ايضا كما في استدلال الحكماء على قدم العالم
بكونه صادرا عن فاعل موجب لا مختار وكالخطأ في الحكم بمناسبة المبادي
فاذا رتبت المبادي الغير المناسبة ترتيبا صحيحا كان الخطأ هناك
في المادة لا في الصورة كما صرح به المحقق الشريف في حاشية المطالع
فان وجه ما فيما ذكره العلامة الرازي حيث قال كل خطأ في الفكر لابد ان
يكون الف وصورة في سلسلة الاكتسابات المنتهية الى المبادي الاول
الضرورية التي لا يمكن وقوع الخطأ فيها وبذلك علم ان لا وجه لحمل مراد
المحشي ههنا على ما ذكره العلامة كما قيل على انا نقول مراد المحشي ههنا
انه لم يثبت وقوعه في جانبي التصورات والتصديقات وموادهما
بناء على ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب عند الشريف في الحد
التام فالخطأ في غيره فلم يثبت وقوعه في صور جانب التصورات
وان ثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة من جانب التصديقات
نعم اوجب الجمهور ذلك التقديم لكن خالفه الشريف لم مستندا بكلام
الشيخ الرئيس في كتبه فورث شبهة كما فيه للمحشي ههنا لكونه مانعا
بكيفية اذ في الجواز قوله اذ لا يلزم منه الاحتياج الى المباحث المتعلقة

قوله فالخطأ في غيره اي فالخطأ بوجوب تقديم
الجنس او ما يقوم مقامه من العرض العام على الفصل
وما يقوم مقامه من الخاصة في عدم الحد التام
والى الفصل لا يجب تقديم الاعم على الاخص
في الحد التام فالخطأ بوجوبه في
غيره وبذلك يظهر تفرع قوله
فلم يثبت وقوعه في
صور جانب
التصورات
منه مد ظله

بمواد التصورات مباحث الكليات الخمس وبصورها مباحث
القول الشارح والمباحث المتعلقة بمواد التصديقات مباحث
مواد الاقيسة وبصورها مباحث القياس والقضايا واحكامها اذ
المراد فيها البحث عن صور القضايا وصور عكسها ونقايضها الا شرطوا
صدق المتعاكسين وكذب احد المتناقضين في كل مادة قوله من الافكار
مطلقا اي سواء كانت من الافكار التصورية او التصديقية و
سواء كانت باعتبار صورها او موادها فذلك الاستلزام ممنوع
السند هذا المنع ظاهر لان الخطأ انما وقع في بعض تلك الافكار
الجزئية وهو على تقدير استلزامه عدم البداهة انما يستلزم
عدم بداهة ذلك البعض لا عدم بداهة غيره قوله لجواز ان لا
يكون نظري الا وله فكر بديهي لا خطأ فيه اصلا اي مع جواز ذلك
لا يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه فان قلت هذا
الوجه انما يتوجه لو كان المطلوب ههنا بيان الحاجة اليه في
الاكتساب وليس كذلك بل المطلوب بيان الحاجة اليه
الاكتساب بتلك الافكار النظرية التي ربما الخطأ فيها
ولما ثبت نظرية بعض الافكار ثبت الاحتياج الى المنطق في الا
كتساب بذلك البعض من غير خطأ وان لم يثبت الاحتياج اليه في مطلق
الاكتساب لامكان الاكتساب بذلك الفكر البديهي قلت تلك الطرق
النظرية لكونها نظرية كالمطلوب دخلت هي في عموم قوله لجواز ان
لا يكون نظري الا وله فكر بديهي اذ حينئذ كان لها ايضا طريقان احدهما
طريق الاستنباط من تلك الكليات التي هي مسائل المنطق والاخر
ذلك الفكر البديهي لم يبق حاجة الى خصوصية طريق الاستنباط
قطعا نعم يتجه على المحشي ان هذا الوجه انما يرد لو كان الحاجة بمعنى
التوقف وكان الامكان المأخوذ في مفهومه هو الامكان الذاتي
واما اذا كان الاحتياج اعم من التوقف كما ذهب اليه الشارح
فيما سلف وسبق منهم الاشارة اليه كما عرفت او كان
الامكان المأخوذ في مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر كما

حكم بظهوره هناك فلا ورود له اصلا لان كثيرا من العقلاء لم يجدوا
ذلك الفكر البديهي في كثير من النظريات بعد استفراغ وسعهم بشهادة
عرضهم الافكار الفاسدة في تفرقة مذاهبهم على خصمائهم فيكون ذلك
الفكر البديهي خارجا عن وسعهم بحيث عوقهم عنه عوائق الزمان
فيأبى عن حصوله لهم الامور الخارجة الضرورية لهم في ذلك الوقت
وان لم يأب عنه ذواتهم والا لواتهم تلك الافكار البديهي فلا يكون
حصوله لهم ممكنا بحسب نفس الامر ولذا جعلوا تعلم المنطق فرض
كفاية ولم يعدوا بعلم من لا يعلم المنطق قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ
الا من بعضهم اي لم يثبت ذلك بما ذكره من تناقض النتايج ايضا
الا من بعض الاوساط ومن البين ان وقوع الخطأ في فكر معين
من بعضهم لو استلزم عدم بداهته عند ذلك البعض لا عند غيره وهكذا
الكلام في كل فكر وقع فيه الخطأ من بعضهم وبهذا اندفع عنه ايضا ما
اوردوا عليه من انه انما يتوجه لو كان المطلوب احتياج كل وسط
في بعض الافكار وثبوت ذلك لا يتوقف على وقوع الخطأ من كل
منهم في فكر معين واحد بل يكفيه وقوعه من كل في مجموع الافكار
وان لم يخطئ احد منهم اخطأ فيه الاخر ولا شك ان كل واحد من
الاوساط الناس كذلك والا لم يكن وسطا بل صاحب القوة
القدسية والحاصل وقوع جنس الخطأ الفكر من كل وسط كاف في المطلوب
ههنا نعم يتوجه عليه انه انما يرد لو جعل ما ذكره المص بقوله وقد يقع
فيه الخطأ بعض وقد وقع فيما مضى وقوعا مستمرا مستقرا دليلا على المدعى
بلا توسط شيء اخر وجعل ما ذكره الشارح من تناقض النتايج فيما مضى
دليلا عليه وليس كذلك بل الظاهر من كلامه فيما قبل انه جعل قول
المص بعض يقع الخطأ في المستقبل وقوعا مستمرا لولا المنطق
وجعل ما ذكره الشارح من تناقض النتايج فيما مضى دليلا عليه
بناء على ما اشتهر من ان التوقعه من جماهير الاوساط فيما مضى
دليل قوي على توقعه من كل وسط في المستقبل لولا المنطق فعلى هذا
لا وجه لهذا الايراد لا سيما اذا كان المطلوب ههنا طلب بناء على ان كل

الاحتياج الى المنطق كاف فى الترغيب الى تعلمه كما هو المقصود
بهنا قوله لجواز ان يحصل العلم اليقينى بها الا من قبلها اى
لجواز ان يحصل ذلك العلم اليقينى المتعلق بتلك الجزئيات
النظريات بادلة حاصلة من جانب اخر لا من جانب الكليات
بان ينضم اليها صغرى سهلة الحصول وما يقال مراده لا من
قبل الكليات بل من قبل الاحساس او الالهام او الحدس او الكشف
او اخبار من علم صدقه ببرهان ففاسد لانه مع فساد فى نفسه بناء
على ان الجزئيات النظرية معقولات وتمتنع الاحساس بها يستلزم
ان لا يكون تلك الجزئيات نظرية والكلام فى العلم اليقينى بالجزئيات
النظرية وهو ظاهر اللهم الا ان يكون هذا النظر من الشارح بناء
على حمل التوقف فى مفهوم النظر على معنى الترتيب او على معنى الاحتياج
الاعم من التوقف كما سبق من الشارح قوله وتوجيه الجواب
ان حاصله اثبات المقدمتين الممنوعتين بتحرير هما مع تحرير المدعى
اما المقدمة الاولى فبان المراد من البداهة المنفية فيها البداهة
الاولية لا مطلق البداهة ولا شك ان وقوع الخطأ المستمر
يستلزم عدمها واما المقدمة الثانية فبان المراد من الجزئيات
النظرية اعم من البديهيات الخفية ومن العلم اليقينى بها هو العلم
اليقينى الاصون الكافى فى اثبات الاحتياج الى المنطق اذ المراد
من الاحتياج الى المنطق ايضا هو الاحتياج اليه فى العصمة الكاملة
لا فى المنطق العصمة الحاصلة بدون المنطق فلما كان العلم اليقينى
الاصون بتلك الجزئيات الغير الاولية لا يحصل الا بطريق الاستنباط
من الكليات ثبت الاحتياج الى المنطق وان كان جميع الجزئيات
بديهيات خفية واعلم ان الاصون بمعنى الاكثر صونا على ان يكون افعل
التفضيل للزيادة فى الكم كما فى قولهم زيد اصول من عمرو اى اكثر مالا
لا بمعنى الاشد صونا منه على ان يكون افعل التفضيل للزيادة فى
الكيف كما فى قولهم هذا احمر وابرد من ذاك وسيتضح الامر ويمكن
جواب اخر بان العلم اليقينى بها من قبل الكليات حاصل بكل وسط

بهنا م ٧

باعانة جم غفير من العلماء فيكون حصوله اسهل والاسهل يحتاج
اليه بناء على ان الاحتياج اعم من التوقف بخلاف العلم لا من قبلها قوله
ثبوت الاحتياج فى اكتساب المطالب النظرية التى ثبت نظريتها
فى ضمن تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضرورى والكسبى
سواء كان الافكار المؤدية اليها بديهية خفية او نظرية وان لم
يلزم ثبوت الاحتياج الى المنطق فى اكتساب المطالب النظرية
التى كانت الافكار المؤدية اليها بديهية جلية ولذا قيده الشارح
بقوله فى الجملة وعقبه بقوله ولا نعنى بالاحتياج الى المنطق الا هذا
القدر يعنى لا ندعى الاحتياج اليه فى اكتسابها بكل فكر ولو كان
ذلك الفكر بديهيا او تبيينا بقى ههنا كلام هو ان المتفرع على ما سبق
هو ثبوت الاحتياج اليه فى اكتساب المطالب النظرية ٧ او ظنية ولذا جعلوا
الخطابة احدى الصناعات الخمس فلا يتم تقريب الطريق الاول
الذى اختاره الشارح بخلاف الطريق الثانى فكان العدول اليه
اولى كما قال الشريف المحقق قوله وهذا القدر اى قدر الاحتياج
فى اكتساب المطالب فى الجملة كاف فى اثبات المدعى ههنا لما اشرنا
ان المدعى هو الاحتياج الى المنطق فى العصمة الكاملة لا فى مطلق
العصمة قوله غير بين ولا مبين اذ بعد كون كلا العلمين يقينين يجب
لا احتمال للخطأ فى شئ منهما كيف يكون احدهما اصون من الاخر
بل اليقين الحاصل بطريق الاحساس والكشف والالهام اتم واقوى
نعم العلم اليقينى اصون من غيره لكن الكلام ههنا فى ان الحاصل
بطريق الاستنباط اصون من الاخر اذ لا يندفع السؤال الا بذلك
واقول انما يتوجه هذه المناقشة لو كان المراد ان العلم اليقينى
بكل واحد معين من قبل الكليات اشد صونا من العلم اليقينى بذلك
الفكر لا من قبلها على ان يكون لام العلم اليقينى للاستغراق وصيغة
افعل التفضيل للزيادة فى الكيف وليس كذلك بل المراد ان
جنس العلم اليقينى المتعلق بها لا من قبلها على ان يكون اللام
للجنس من حيث هو والصيغة للزيادة فى الكم كما اشرنا ولا شك

٧ النظرية اليقينية والظنية مطلق ثبوت الاحتياج اليه تام المطالب صح

٧ بجملة الافكار من قبل الكليات اكثر صونا من جنس العلم اليقينى المتعلق صح

ان هذا الحكم ثابت لان العلم اليقيني المتعلق بتلك الافكار
الجزئية بطريق الاحساس محال كما اشرنا وبطريق الالهام و
الكشف والحدس لا يحصل لاوساط الناس ولو فرض فقليل
نادر وكالحاصل باخبار من علم صدقه ببرهان وبطريق الاستدلال
بدليل اخر غير الاستنباط من الكليات مستند الى رأي واحد ربما
يخطأ فيه ويقع بدله الجهل المركب وبالجملة العلم اليقيني بها الحاصل
لكل وسط بطريق الاستنباط من الكليات التي اجتمع عليه الاراء وايضا لما كان
هذا العلم حاصلا باعانة تلك الاراء كان اسهل حصولا والاسهل
اكثر افرادا فيكون اكثر صونا من العلم اليقيني المتعلق بها لا من
قبلها فلا مناقشة والعلم يراد منه دفع تلك المناقشة حيث
قال العلم بتلك الافكار الجزئية على وجه يكون اصون للذهن ولا
يتطرق له الخطأ لا يكون الا من قبل كلياتها المندرجة هي تحتها على
الوجه الذي بين في استنباط جزئيات القاعدة لا من قبلها فانها
لاشتمالها على خصوصيات وعوارض شتى يتعسر بل يتعذر ضبطها و
تمييز الخطأ من الافكار عن صوابها من غير وقوع الخطأ فيها انتهى
فلا يتجه على هذا القائل ما اورده عليه بعض الافاضل من ان ما
ذكره كلام برأسه لا مساس له بما ذكره المحشي واعلم ان هذا الجواب
من الشارح مبني على ان الاحتياج عنده اعم من التوقف بالمعنى المشهور
فيثبت احتياج كل وسط الى المنطق مع امكان تحصيل القوة القدسية
برياضات شاقة فعلى هذا يمكن جواب اخر بانا لو قطعنا
النظر عن كون العلم اليقيني بها من قبل الكليات اكثر افرادا و
صونا فلا شك ان حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه اذ الاحتياج ج
ان لا يمكن حصول شيء بسهولة الا بعد حصول شيء اخر كما قدمناه
ويمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل الاصونية كناية عن الا
سهلية المستلزمة لها كما اشرنا وح لا حاجة الى حمل الكلام على الجميع
كما لا يخفى فيه لا سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية غير
اولية اي بديهية خفية اذ لا يكون اليقين الحاصل بالنسبة من جهة

المتعلق بحملة الافكار لا من قبل الكليات اقل افرادا من العلم اليقيني صح

خلخالي

صدر الدين زاده

الكليات اقوى من اليقين الحاصل بالنسبة لا من جهتها وان امكن
ذلك فيما اذا كانت نظريات حاصلة من وليقين احدهما من قبل
الكليات التي اجتمع عليها الاراء والاخر لا من قبلها بناء على
ان لليقين مراتب متفاوتة ولذا صدره بكلمة لا سيما الدالة
على توجه المناقشة بما بعدها بالطريق الاولى وهذه المناقشة
ايضا مبنية على معنى اشد صونا ومدفوعة بمعنى اكثر صونا وبمعنى الا
سهل كما لا يخفى وقد وقع في بعض النسخ بديهية اولية وهو سهو
من الناسخ فان جواب الشارح مبني على عدم كونها بديهية اولية
فيه وانت تعلم ان الظاهر انه اعترض على الشارح بالقصور بان
الجواب الذي ذكره كما يدفع الوجه الاول من الوجوه الخمسة التي
ذكرناها يدفع الوجوه الباقية فلا وجه تخصيص النظر المذكور في
الاصل بالوجه الاول كما خصصه به في الحاشية بل الوجه ان يوجه
النظر بكل من الخمسة ويجاب عن الكل بالجواب الذي ذكره لا يقال
انما يتوجه ذلك وما قبله من قوله لا سيما اذا كانت الخ لو وجد
في حاشية الشارح السند المذكور بقوله لجواز وقوع الخطأ بالفعل
في البديهيات الخفية في السؤال والتعميم المذكور بقوله سواء كان
على سبيل النظر او التنبيه في جانب الجميع وهو ممنوع اذ لم يوجد في بعض
نسخ الحاشية وح لا يرد عليه القصور لامكان حمل عبارة الشار
ح على كل من الوجوه الخمسة لانا نقول الظاهر ان هذين الامرين
مبنيان على وجود السند والتعميم او التعميم فقط في الحاشية التي قرئت
عند المحشي ولو فرض عدمها فالتعميم مراده البتة والا لم يكن جوابا عاما
عن كل نظر واقع قبل التسليم وبعده وايضا حكم الاصونية مشترك
بين كون الجزئيات نظريات وبين كونها بديهيات خفية كما عرفت
فيكون التخصيص للاول تحكما ولك ان تقول ليس مراده الاعتراض
بالقصور بل توجيه كلامه بالنسبة الى بعض نسخ الحاشية الذي لم يشتمل
على السند والتعميم بانه كما يمكن ان يحمل على الوجه الاول وجوابه يمكن
ان يحمل على كل من الباقية وجوابه لكن على هذا لا غرض من الشارح لجواب

وجوابه ولا ما قبله لان الوقوع الخ يستلزم النظرية ولذا اسقط م

التسليم مع ان الكلام في قوله وفيه نظر او له جواب في اصل الشرح ان يكون جوابا م

السؤال الاول على ما بعد التسليم نعم يؤيد هذا الاحتمال قول المحشي
فيما بعد وقد حل في بعض الحواشي الخ ولا يأبى عن الاحتمال الاول
كما لا يخفى قوله ولو الى قانون واحد اي مسئلة واحدة متعلقة با
لموصل الى التصور او الموصل الى التصديق جواب عن الوجه الثاني
والترديد للابهام ولعله لدفع ما قدمه من ان المقصود اثبات
الاحتياج الى المنطق بكلا قسميه والا لكان تقسيم العلم الى قسميه
ثم تقسيم كل منهما مستدركا وحاصل الدفع ان ذلك التقسيم لاحتياج
التدوين والتعليم او لم يعلم ان الخطأ في اي جانب لا للاحتياج
الى المنطق بكلا قسميه وكذا الكلام في الترديد الآتي تأمل بصورة
الفكر او مادته جواب عن الوجه الثالث ولو في معرفة جميع
الافكار والعصمة عن الخطأ فيها مطلقا جواب عن الوجه الرابع
بفرد من افراد الانسان جواب عن الوجه الخامس لكن بعد
ذلك الجواب بين اذ الظاهر ان المطلوب ههنا بيان احتياج
جميع الاوساط الى المنطق في اكتساب اكثر المطالب النظرية
والعصمة عن الخطأ في كل من جانبي التصورات والتصديقات
ومن جانبي الصورة والمادة منها ونقول بل كون ذلك الجواب
جوابا عن الوجه الرابع فاسد اذ بعد جواز ان يكون لكل نظري فكر
بديهي لا يخطأ فيه اصلا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه
في العصمة عن الخطأ لا في اكتساب تحصيل المطالب ولا في اكتساب طرقها
النظرية فضلا عن طرقها البديهية الخفية وان كان ذلك مبنيا على حمل
الاحتياج على المعنى الاعم من التوقف اما بمعنى ان لا يمكن العصمة
بسهولة الا بعد حصول المنطق او بمعنى ترتبها عليه كما تقدم من الشارح
او على معنى التوقف لكن بان يكون الانسان ماخوذا في مفهومه عموما لكان
بحسب نفس الامر كما تقدم منه فمع ان سياق كلامه يأبى عن الاولين لا
يصح التخصيص بالقانون الواحد ولا التخصيص المحتاج بفرد واحد من افراد
الانسان على ما عرفت وان اردت تحقيق هذا المقام فنقول والحق ان
الاحتياج اعم من التوقف لكونه بمعنى ان لا يمكن حصول شيء بسهولة الا بعد حصول كذا

اخر يحتاج

قوله اذ لم يعلم ان الخطأ في اي جانب
واما ما ذكره الشارح من ان الخطأ
لم يثبت الا في جانب التصديقات
فغير معتبر عند المجيب وللاشارة
اليه امرنا بالتأمل
منه

قوله القانون هو

هذا الجواب من الشارح مبني على ما
ذكره في تعريف المنطق
منه

اخر يحتاج كل وسط الى المنطق في اكثر الافكار التي ربما يخطأ فيها مع
امكان تحصيل القوة القدسية له برياضات شاقة العاجزة عنها الخطأ
فيها فيندفع الوجه الرابع والخامس وان وقوع الخطأ اتيح للافكار
والاشخاص والطوائف يستلزم نظرية بعض تلك الافكار قطعا اذ لو
فرض عدم ذلك الاستلزام فلا شبهة في ان العلم اليقيني الاكثر الافكار
هو العلم الحاصل من قبل الكتاب التي اتفق عليه الآراء فيندفع الوجه الاول
وان الخطأ واقع في جانب التصور والتصديق معا بدليل تناقض
النتائج في كل من الجانبين كما عرفت فيندفع الوجه الثاني وانه واقع
في جانب الصورة والمادة من جانب التصديقات بذلك الدليل ايضا
وان لم يثبت وقوعه في صورة جانب التصورات وليس الاحتياج اليه
فيها بمعتبر في المدعى لما سيصرح به في مباحث القول الشارح ان تقديم
الجنس على الفصل ليس بواجب فيه الكلام وان كان اولى اتباعا
للمحقق الشريف فليس المدعى الاحتياج الى جانب التصورات الا لدفع
الخطأ في المادة فقط فيندفع الوجه الثالث ولا بد ان يحمل جواب الشارح
عن كل من الوجوه الخمسة على ما ذكرنا على ما يدل كلامه وهو اللائق بحال ذلك
الجواب المبين البديع انك عرفت ان هذا المطلب ظني بكيفية
النظر والكثرة ما ذكرناه مظنون قطعا كما لا يخفى قوله والوجه الكلي اعلم ان
القانون اعم من السوالب الكلية دون الشرطيات فالايراد بالشرطيات متوجه
على تقريب دليل التقريب الممنوع بان يقال غاية ما لزم من هذا الجواب
الاحتياج الى معرفة تلك الافكار الجزئية على الوجه الكلي وهو لا يستلزم
المطلوب الذي هو الاحتياج الى القانون العاصم لان معرفتها
على الوجه الكلي كما تكون بالقانون تكون بالشرطيات الكلية كان
يقال كلما كان الدليل على صورة الشكل الاول المستجمع لشرائطه كان منتجا و
الايراد بالسوالب الكلية متوجه على كبرى القياس الغير المتعارف
اعني على قوله وهو المنطق بان يقال لا نسلم ان كل قانون عاصم
هو المنطق كيف والسوالب الكلية قوانين عاصمة كقولنا لا شيء
من الشكل الاول المستجمع بشرائطه بعقائد وليست بمنطق وان لم يصدق

صونا للحاصل لكل وسط للعالم في الاكثر منه

فيه ان ... ان ... فعدم وجوب
تقديم الاعم على الاخص
من غيره بالطريق
الاولى
منه

القانون على السوالب المذكورة ايضا لما اثبت رابعة فكل من
الايرادين مشترك على التقريب وهو الظاهر من سوق كلامه
قوله ويحتمل جوابه انه اثبات للمنوع بتحرير المدعى بان يقال لا حاجة اليه
لان غصبه الشرطيات والسوالب بواسطة الموجبات الكليات المستفادة
في ضمنها فالمحتاج اليها هي تلك الموجبات فقط سواء ثبتت في كتب
الفن صريحا او في ضمن احديهما لا نقول كون غصبها بتلك الواسطة
ممنوع اما السوالب فظاهر واما الشرطيات فلان الصور السهلة
الحصول المضمومة الى السائل اذا احتجت بعينها الى الشرطيات الكلية
يتفرع صحة الحكم الجزئي ايضا اما من القياس الاستثنائي البين
الانتاج كما ان يقال كلما كان هذا الدليل شكلا اول
مستجمعا كان منتجا لكنه شكل اول كذلك واما من القياس الاقتراني
الشرطي كما ان منتجا ينتج في الصورتين ان هذا الدليل منتج قوله او
المراد اثبات الاحتياج الخ هذا ايضا اثبات الاحتياج الى المنطق
بمعنى الترتب لما ادعاه الحصر في قولهم ان العلم اليقيني بالجزئيات
النظرية لا يحصل الا من قبل الكليات مستندا لما فهذا الجواب مصطلح من وجه
ومعترف من وجه اخر بخلاف ما اذا كان المراد اثبات الاحتياج بمعنى
لولاه لامتنع مطلقا او بسهولة كما لا يخفى فالمعول على الجواب الاول
قوله وقد حمل بعض الحواشي الخ وهو غياث الدين المنصور حيث
حمل وجه النظر على انه انما يلزم الاحتياج الى القانون لو لم يكن
طريق اخر في تحصيل المطالب العلمية غير الفكر كتخلية النفس عن الشواغل
والتصفية ليفاض عليها الحق الصريح وحمل الجواب على ان المراد اثبات
الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الذين يستفيدون المطالب
بالكسب والنظر وهم الاكثر لا بالنسبة الى المؤيدين بالقوة القدسية
وانما جعل ذلك مستغنى عنه لان النظر المذكور مبني على جعل المدعى
ههنا احتياج كل فرد من افراد الانسان الى المنطق والمراد دفعه
بان المراد احتياج بعضهم ولا يخفى ان ذلك النظر قد اندفع بما نقل
من المحشي من ان كون بيان الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الاوساط

كان تمام هذا الدليل في شكل الاول
المستجمع كلما كان دليلا كذلك

المنوع بتحرير المدعى وانت
خبير بانه لو كان المراد اثبات صح

مشهور

مشهور والشهرة بجعلهم انقسام العلم الى الضروري والكسبي
من مقدمات فائدة فاع ذلك النظر بما ذكره ظاهر لكل عاقل بادنى تامل
فلا يكون ايراده مع دفعه مهما جدا وانما المهم ايراد ما يرد على ثبوت
الاحتياج الى الاوسط بالوجوه الخمسة ودفعها قوله لخذ ما اتيتك
ولكن اي قد اخذناه ولم نشكر عليه بل على افاضة ما هو اجل منه قال
الشارح موضوع العلم ما يبحث عنه الخ وكذا موضوع كل بحث
وباب وامثالهما ما يبحث في ذلك البحث او الباب عن اعراضه
الذاتية لكنه خص بموضوع العلم لان الكلام فيه ولان العادة جرت
عليه في مبادي التعاليم وذلك ان تريد بالعلم العلم كلام او جزءا فيشمل
الكل والبحث حينئذ حمل الشيء على الشيء واثباته له مطلقا سواء كان
بالاستدلال عليه كما في المسائل النظرية اولا كما في المسائل البديهية
وكلمة عن صلة البحث وهي في امثاله قد تدخل على المحمول في هذا المقام
وقد تدخل على الموضوع كما في قولهم الحكمة الطبيعية باحثة عن الجسم
الطبيعي كذا قيل والاولى ان يقتصر على المحمول ويقدر المضاف
في امثال المثال الثاني اي باحثة عن احوال الجسم الطبيعي ولما كان
الشيئان متحققين في ضمن الموضوع والمحمول احتيج الى تجريد البحث
عنهما بتمحض في مطلق الحمل تامل قال الشارح اي يرجع البحث فيه
اليها اي الى الاعراض الذاتية لذلك الشيء كرجوع البحث في قولهم
الموجبة الكلية تنعكس جزئية الى قولنا انها موصلة الى التصديق
بواسطة عكسها اي لها مدخل في الايصال اليه كما يظهر في انتاج
الشكل الثالث المؤلف من موجبتين كليتين بواسطة عكس
الصغرى وكرجوع قولهم الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية
الى انها موصلة الى التصديق فيما كانت مقدمة استثنائية في قياس استثني
فيه نقيض التالي السالبة الجزئية وقس ذلك والباعث لذلك
التفسير توجه الاشكال على ظاهر التعريف المذكور بانه غير صادق
على شيء من موضوعات العلوم المدونة اذ ما علم منها الا وبعض محمولاته
عرض غريب لموضوعه لاحق له بواسطة امر اخص كما سيحقق مع ان الظاهر

بلغ

من التعريف ان جميع محمولات مسائله اعراض ذاتية له وليس كذلك
لانه فهم بان في ذلك التعريف مسامحة من حيث انهم ذكروا الاعراض
الذاتية وارادوا معروضات تؤول اليها مجازا بطريق الاول كما في قوله
تعالى اعصر خمرا بقرينة تفصيل ذلك في محله سواء كانت تلك المعروضات
في نفسها اعراضا ذاتية او غريبة لا يقال هذا غير حاسم اذ التعريف
ح انما يصدق على موضوع علم كان جميع محمولاته اعراضا غريبة له كما كان
المحمولات فيه مخلوطة بالذاتية والغريبة كالحكمة الطبيعية على ما ذكر والا لزم
رجوع الاعراض الذاتية الى نفسها وهو باطل لانا نقول رجوع طائفة
مخلوطة من المحمولات لا يقتضي رجوع كل محمول من تلك الطائفة بل يكفي
رجوع الاكثر لا سيما انه جعل البحث الراجع اليها ملحوظا في المجموع ابحاث
ذلك العلم فلا يجب رجوع كل بحث اليه فتدبر نعم يتوجه عليه اشكال بمثل الا
ختلاف الذي سيذكره المحشي وستعرف انه فاسد والاشكال القوي الاخر هو
انه ان اراد رجوع كل بحث مذكور في ذلك العلم الى واحد من اعراضه
الذاتية كما هو الظاهر فلا مع انه يستلزم رجوع العرض الذاتي الى العرض
الذاتي في مثل قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي يستلزم خروج الموضوع
المتعدد بعلم واحد كموضوع الهندسة وعلم الاصول فان موضوع الاول
هو الخط والسطح والجسم التعليمي لا المقدار المشترك بينها وموضوع
الثاني هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا الدليل الشرعي
المشترك بينها كما حققه المص في التلويح خلافا لما ذكره صاحب التنقيح
من ان موضوع العلم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك الاستلزام لان
كل بحث في علم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك لان الهندسة مثلا
لا يرجع الى اعراض الخط الذاتية بل بعضه يرجع اليها والبعض الاخر
يرجع الى اعراض السطح وهكذا مع ان العرض الذاتي لموضوع العلم باق
في التعريف ح وكذا يستلزم خروجه مع ذلك ان اراد به رجوع مجموع
ابحاث العلم من حيث المجموع وان اراد رجوع البحث في الجملة فيصدق
التعريف على نوع الموضوع وعلى عرضه الذاتي وعلى نوعه ضرورة ان
ابحاث العلم يرجع الى اعراضها الذاتية الا ان يختار الثالث ويدفع

المحذور باعتبار

المحذور باعتبار قيد الحيثية بعد التحرير بالرجوع كما يشير اليه المحشي
قوله يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض اي الواقعة صفة
لنفسها لا لمتعلقها المضافة الى ضميرها الموصولة اضافة
حقيقية موجبة لكون جميعها اعراضا ذاتية لذلك الشيء لا اضافة جارية
بمعنى سواء كانت اعراضا ذاتية لنفس ذلك الشيء او لعرضه الذاتي
او لنوع احدهما فانها خلاف الظاهر والكلام ههنا مبني على الظاهر
المتبادر وانت خبير بانه لو قال يخرج بها نوع موضوع العلم الذي
لم يثبت له في العلم اعراضه الذاتي لكان اخصر واشمل واسلم اما الاول
فظاهر مع اغنائه عن الدليل الاتي واما الثاني فلشموله للنوع
الذي اثبت له ما ليس بعرض ذاتي له ولا لموضوع العلم كقول
النحاة كل فاعل مرفوع واما الثالث فلان مجرد ان يثبت له ما هو
عرض ذاتي لموضوع العلم لا يكفي في خروجه بالقيد المذكور لجواز ان
يثبت له في محل اخر من العلم عرضه الذاتي ولا يمكن ان يقال انه
يخرج به بحيثية دون حيثية اخرى لانه انما يمكن بعد اعتبار الحيثية
في التعريف ولم يعتبره بعد والا لم يصح بقاء الامور الاتية بعد ولا
مخلص الا بان يقال على هذا يندرج ذلك النوع في النوع الاتي الباقي
وكذا الكلام في خروج نوع العرض الذاتي الذي ذكره قوله لكن
بقي نوع موضوع العلم الخ فيه بحث اذ الكلام ههنا مبني على الظاهر
بقرينة اندفاع هذا السؤال باعتبار قيد الحيثية وظاهر [illegible]
جميع الاعراض ينافي بقاء الامور الثلثة التي اثبت لكل منها
في العلم عرضه الذاتي الواحد وان لم ينافي بقاء تلك الامور اذا
ثبت لكل منها اعراض ذاتية واما بطلان الجمعية الاضافية كما
بين انه مخالف للظاهر فالوجه ان يقال التي اثبت لكل منها اعراضه
الذاتية وبعد فيه نظر اذ الغرض من التعريف هو المعنى الحصري اي
ما لا يبحث في العلم الا عن اعراضه الذاتية فظاهر التعريف غير
صادق على شيء من النوعين وان صدق على العرض الذاتي لموضوع
العلم وذلك لانه لو كان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية اعم

للشيء م

من حملها عليه او على غيره كما يدل عليه التفصيل الذي سينقله الشارح
عن الشيخ فما من نوع من انواع موضوع كل علم او من انواع
عرضه الذاتي الا ويبحث في ذلك العلم عن عرضه الغريب اللاحق
له بواسطة امر اعم بل على غيره الا يرى ان الحيوان الذي هو نوع
موضوع الحكمة الطبيعية كما يبحث فيها عن قوة اللامسة العارضة
له لذاته او لمساويه كذلك يبحث فيها عن عرضه الغريب كالتحيز
الطبيعي في قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي وان لم يكن بالحمل عليه بل
على الجسم فعلى المعنى الحصري الظاهر لم يبق شيء من النوعين
في التعريف وعليه مبنى كلام الشارح المحقق والا لما احتاج في توجيه
تعريف المتأخرين الى اعتبار المسامحة او الفرق بين المحمولين
لجواز ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث
فيه عن اعراضه الغريبة ايضا كما لا يحتاج الى اعتبار احدهما في التعريف
الذي نقله عن الشيخ فيما بعد وانما احتاج اليه في تعريف المتأخرين
بناء على ذلك المعنى الحصري المتبادر كما ينادي عليه سياق كلامه
فالصواب ان يقتصر هنا على بقاء العرض الذاتي لا يقال انما
لم يلتفت المحشي الى ذلك المعنى الحصري لانه فاسد مستلزم لخروج
الموضوع له المتعدد للعلم الواحد لانا نقول ليس الحصر هنا بمعنى
ما لا يبحث في العلم الا عن اعراضه الذاتية ليستلزم خروج ذلك
بل بمعنى ما لا يبحث في العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة
وان بحث فيه عن الاعراض الذاتية لشيء اخر والا فالمخلص ههنا
الا بان هذا الكلام من المحشي مبني على عدم اعتبار ذلك المعنى الحصري
في التعريف ليكون تعريفا للشيء بما يدل عليه بل ما استشكله مدفوع
بلا تأمل لان اعتبار ذلك المعنى الحصري غير واجب وما يرد على
تعريفهم بعد ذلك من صدقه على هذه الامور الثلثة مدفوع بما
بيناه من التعريف من اعتبار قيد الحيثية بل لا بد من اعتباره فافهم
ولو بعد اعتبار المعنى الحصري واعتبار المسامحة بتأويل البحث عن
الاعراض الذاتية برجوع البحث اليها اولا لخرج العرض الذاتي

او خص وان لم يكن ذلك البحث بحمله عليه
صح

لموضوع

لموضوع العلم عن التعريف بوجه ما لم يعتبر قيد الحيثية اذ يصدق عليه
انه مما لا يرجع البحث في العلم الى اعراضه الغريبة بل الى اعراضه الغريبة
بل الى اعراضه الذاتية فقط كما يصدق ذلك على الموضوع لمن توهم
ان تأويل البحث بالرجوع يغني عن اعتبار قيد الحيثية اذ بمجرد التأويل
لخرج الامور الثلثة فقد ركب متن عمياء وملخص الكلام في هذا
المقام انه ان حمل التعريف على المعنى الحصري فان لم يؤول البحث
بالرجوع بل ابقي على ظاهره فلا يخرج عن التعريف موضوع العلم
لخرج الامور الثلثة وان اول لخرج النوعان فقط ويبقى موضوع
العلم وعرضه الذاتي ويحتاج في اخراج الثاني الى قيد الحيثية وان
لم يحمل على المعنى الحصري فلا يخرج شيء من الامور الاربعة سواء ابقي
البحث على ظاهره او اول بالرجوع ويحتاج في اخراج الامور الثلثة
الى اعتبار قيد الحيثية كما قال المحشي ولهذا وصف الامور الثلثة الباقية
بان يبحث لها اعراضها الذاتية للاشارة الى ان التعريف اذا لم
يحمل على المعنى الحصري لم يحتج الى تأويل البحث بالرجوع لجواز ان يبحث
في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة
ايضا ويدل ما ذكرنا ان الشارح المحقق قال في الحاشية الجديدة على
شرح المطالع ليس معنى قولهم هذا انه ما يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية في الجملة او ما يبحث عنها فقط والا يصدق التعريف على انواع
موضوع العلم على الاول ولم يصدق على شيء من موضوعات العلم على الثاني
اذ لا ريبة في انه يبحث في كل علم عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه
بل مرادهم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه او لانواعه او لا
عراضه الذاتية او لانواعها انتهى ملخصا ولا يخفى ان الشارح المحقق اختار
الثاني ودفع المحذور بالمسامحة والمحشي اختار الاول ودفع المحذور
باعتبار قيد الحيثية مشيرا الى قصور الشارح في بيان المحذور الاول
فانه كما يستلزم صدقه على انواع موضوع العلم كذلك يستلزم صدقه
على عرضه الذاتي فاعلم هذا المقام على هذا المرام اذ قد زل فيه اقدام
بعد اقدام قوله على التحقيق متعلق ببقاء الامور الثلثة وذلك التحقيق

هو ما ذكره الشارح بقوله ولا ريب انه من كون بعض محمولات مسائل
كل علم عرضا ذاتيا لنوعه او لنوع عرضه الذاتي فلكون البعض الاخر
عرضا ذاتيا لنفسه ولعرضه الذاتي واما المراد من ظاهر كلام المتأخرين
فيما بعد هو ان يكون جميع محمولات مسائل كل علم اعراضا ذاتيا لنوعه
او لنوع عرضه الذاتي فلكون البعض الاخر عرضا ذاتيا لنفسه
ولعوارضه واما المراد من ظاهر كلام المتأخرين فيما بعد هو ان يكون
جميع محمولات مسائل كل علم اعراضا ذاتية لموضوعه حيث لم يؤخذوا
في تعريفهم هذا الا الاعراض الذاتية ولم يؤخذ والاحوال المنسوبة
اليه كالشيخ فظاهر تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية انهم ارادوا
والمعنى الحصري اعلى زعمهم ان جميع المحمولات عوارض ذاتية لموضوع
العلم ربما نشأ من ظاهر كلام الشيخ في تعميم العرض الذاتي من الشامل
على سبيل التقابل وان كان ذلك الزعم باطلا عند التحقيق الذي
يذكره الشارح قوله كل حيوان له قوة اللمس الخ هذه امثلة مرتبة
على وفق ترتيب المثالات فقوله كل حيوان الخ مثال لنوع اخذ اثبت
لذلك النوع في هذه المسئلة عرضه الذاتي وقوله كل متحرك فله جهة
اي متوجه في حركته الى جهة من المشرق والمغرب وامثالها مثال
للعرض الذاتي اثبت له عرضه الذاتي اذ التحرك اعم من المتحرك بحركة
مستديرة كما في الفلكيات ومن المتحرك بحركة مستقيمة كما في العنصريات
فيكون من الاعراض الذاتية لمطلق الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
الحكمة الطبيعية كالتوجه الى جهة ومنه يعلم ان المتحرك بحركتين
مستقيمتين وان كان بينهما نوعا من العرض الذاتي للجسم لانها عرضا
حقيقة للجسم العنصري لا للفلكيات لانها ليست بقابلة للحركة المستقيمة
فلا يكون متحركة بالحركة المستقيمة والاستكنة بمعنى عدم الحركة المستقيمة
عن الموضوع القابل لان السكون المقابل للحركة المعينة عدم تلك
الحركة عن الموضوع القابل لها قوله مع انها ليست من قبيل
موضوع الفن لان الغرض من جعل المفهوم موضوعا ليعلم ان يميز ذلك
العلم عن العلوم الاخر بموضوعه كما صرحوا به وكيفية المفهوم الاعم الواحد

فلا معنى

فلا معنى لجعل المفهومات المتغايرة المتصادقة مشهودة العلم
واحد وان صح جعل المفهومات المتباينة كذلك كما في موضوع الهيئة
والاصول كما عرفت ومن هنا علمت ان الاولى ان يتعرض في النقض
بفصل الموضوع القريب بناء على ان الاعراض الذاتية للموضوع
اعراض ذاتية لفصله القريب ايضا ثم يدفع بقيد الحيثية ايضا
قوله ويبقى الشارح فقط على ظاهره اي ويبقى العرض الذاتي لموضوع
العلم فقط اي لا انواعه على ظاهر كلام المتأخرين والقائل ان
يقول فيه تحكم بين لان ظاهر تعريف المتأخرين اما ان يجوز على
المعنى الحصري اي ما لا يبحث فيه الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه
الغريبة او لا يكون عليه بل على معنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
في الجملة فعلى الاول فالتحقيق ظاهر كلام المتأخرين مثا وبان
لان التعريف لا يبقى فيه الا الثاني وعلى الثاني فهما ايضا متساويان
في الشمول في بقاء الامور الثلثة والجواب ان مراده ان ظاهر
تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية في تعريفهم هذا يقتضي حمله على المعنى
الحصري ولا يقتضيه التحقيق الاتي بل يأباه كما اشار اليه من قبل
وذلك موافق لما نقل عنه في الحاشية حيث قال يعني ان الظاهر من
تعريف المتأخرين موضوع العلم ان لا يكون محمولات المسائل في
العلم الا الاعراض الذاتية لموضوعه لكنهم صرحوا بان موضوع المسئلة
يجوز ان يكون نفس موضوع العلم او عرضه الذاتي او نوع احدهما فاذا
ثبت لعرضه الذاتي يصدق التعريف ضرورة ان العرض الذاتي
لموضوع العلم عرض ذاتي لعرضه الذاتي قوله وجوابه ان قيد الحيثية
معتبرة في هذا التعريف لا محالة الى وجه اعتبار الحيثية وتأويل البحث
عن الاعراض الذاتية بما يرجع الى البحث عنها لان الاعراض الراجعة
الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم راجعة لا محالة الى الاعراض الذاتية
لعرضه الذاتي ايضا فلو لم يعتبر قيد الحيثية بهذه الملاحظة لم يخرج
العرض الذاتي لموضوع العلم ايضا بخلاف ما اذا اعتبرت اذ ليس البحث
عنها راجعة الى اعراض ذاتية لعرض الذاتي بل من حيث انها راجعة

الى اعراض ذاتية لعروضه الذاتي بل من حيث لنفس الموضوع واذا
وجب اعتبار الحيثية فيه على كل حال فلا حاجة الى اعتبار المحمولات
فعلا اساس بل الحق ان لا يحمل تعريفهم على المعنى الحصري ويرفع النقض
ببقاء الامور الثلثة على التحقيق بقيد الحيثية التي لا اعتبار لها بوجه
مع اعتبار رعاية فيه فلا يبعد تكلف لانها معتبرة في تعريفات الامور
التي تختلف باختلاف الاضافات وان لم تذكر كما ذكره المص في المطول
والموضوع الذي يكون موضوعا بالنسبة الى علم دون اخر من تلك
الامور هذا مراد المحشي وان غفل عنه الناظرون قوله لان اثبات
الاعراض الذاتية على ان يكون تلك الحيثية لتعليل البحث لكونه يعني
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية تلك لاجل كونها اعراضا ذاتية
له وليس البحث عن الاعراض الذاتية لتلك الامور لاجل كونها
اعراضا ذاتية له وليس البحث عن الاعراض الذاتية لها بل لاجل
كونها اعراضا راجعة الى الاعراض الذاتية للموضوع كما هو مقتضى
تعيين الموضوع من بين المفهومات وذلك ان تجعل علة للجواب قوله
على التحقيق اي قوله بل من حيث انها راجعة الخ في هذا الجواب مبني
على التحقيق الذي هو كون بعض محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع
العلم قوله ويعلم منه الجواب على الظاهر اي على ظاهر كلام القوم من
من كون جميع المحمولات اعراضا ذاتية لموضوعه بان يقال اثبات الاعراض
الذاتية لعروضه الذات وان كان بحثا عنها من حيث انها اعراض
ذاتية لذلك العرض الذات بل من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع
والا فالتعريف لمتأخرين الغير المجوزين للتعريف بالاعم لا يمكن الجواب
الاخر بان العرض تمييز موضوع كل علم من موضوعات العلوم الاخر هو
حاصل بهذا القدر لا تمييزه عن جميع الاغيار فلا ضير في صدقه على
تلك الامور كما قيل على ان بعض الانواع قد يكون موضوعا لعلم ادنى
كما سيشير قوله الا بتلخيص في وجه الخ ايراد على التعريف بعدم الجامعية
ومنشأه جميع الاعراض الذاتية سواء حمل التعريف على ظاهره او اول
بما اول به الشارح او قال الشارح في التفسير اي يرجع البحث فيه الى العرض

الذاتي

الذات ليكون اشارة الى ان جميع الاعراض الذاتية في التعريف
ليس لكثرة الاعراض الذاتية المرجع اليها بل لكثرة الاعراض الغريبة
الراجعة اطلق عليها الاعراض الذاتية مجازا بطريق الاول لم يتجه هذا
على الشارح بعد ان اول المذكور لكنه لما ارجع ضمير المؤنث الى الاعراض
الذاتية في تفسيره توجه عليه بطريق الاولى اذ الظاهر ان يرجع الاعراض
المبحوث عنها في اكثر العلوم الى عرض ذاتي واحد للموضوع كما قالوا
في محمولات مسائل المنطق انها راجعة الى الايصال قوله اذ الظاهر
متعلق بنفي الاحتياج لا بالاحتياج المنفي فانه جواب عنه بان التعريف
لموضوعات العلوم المدونة وما ذكرنا من مادة غير واقع اذ الظاهر ان
يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه كما يدل عليه كلامهم
في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات حيث قالوا افردوا الاحوال
المتعلقة بشيء واحد مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متعددة
متناسبة تناسبا يعتد به اما في ذاتي او عرضي ودونوها علما على
حدة وسموا ذلك الشيء وتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم انتهى
والظاهر ان تلك الاحوال عبارة عن الاعراض الذاتية ولعله
مبني على القدح فيما قالوا من رجوع جميع محمولات مسائل المنطق الى عرض
ذاتي واحد هو الايصال لا سيما بعد جواز ان يكون العرض الذاتي
للشيء اخص منه بالشرط الاتي قوله على انه الخ اي لو سلم مادة النقض
متحققة في الواقع وان لم نعلمها او ممكنة التحقق بناء على امكان
تدوين علم كذلك وتعريف الموضوع يجب ان يصدق على موضوعه
بعد تدوينه واما لا يصدق التعريف عليه او لم يبطل جمعية الاعراض
بالاضافة الجنسية لكلام الجنس في قولهم والله لا اتزوج النساء
وهو غير مختص بالكلام المنفي بل واقع في الكلام المثبت ايضا كما ذكره
المص في شرح التلخيص وانت خبير بان هذا الجواب ضعيف جدا
اذ ليس معنى بطلان الجمعية ارتفاع التعدد بالكلية بحيث يصح
قولك جاني الرجال اذا جاءك واحد فقط ببطلان الجمعية الاجتماعية
في تعلق الحكم به حتى يصح ذلك القول اذا جاء اثنان او واحد او لا يتوقف

عية

صحة على الجنبيهم ثمث او ربع وبهذا القدر كاف في وقوع الحنث
بتزوج امراة او امراتين في قولهم المذكور كما ذكره بعض الافاضل
الاعلام فبعد تسليم تحقق مادة النقض لا بد ان يصار الى احداثنا
وبين اللذين ذكرهما الشارح كما لا يخفى على اولى الالباب. قوله و
لان قوله وهي الخارج المحمول اه يعني ان افراد الخارج المحمول بعد تانيث
الضمير الراجع الى الاعراض الذاتية للاشارة الى بطلان الجمعية با
لاضافة الجنسية والا فالظاهر بعد ذلك يجمع الخبر ليطابق المبتدا
وتلخيص كلامه ان التعريف انما يكون للماهية وبالماهية لا للافراد
فالواجب للشارح ان يقول وهو الخارج المحمول بافراد كل من المبتدا
والخبر على ان يعود الضمير الى العرض الذاتي في ضمن الاعراض الذاتية
لكنه عدل عنه الى ذلك لمجرد الاشارة المذكورة لان افرادهما معا
كجمعهما معا خال عن تلك الاشارة ولا يلزم ان يكون التعريف للافراد
لان المعنى على الجنسية فما قيل مرهذا الظاهر ما فالانه اذا التعريف
للماهية لا للافراد وبالافراد فقد غفل قوله على ما في كثير من النسخ اما
في النسخ بافراد الضمير والخارج فلا اشارة ثم الظاهر ان ما
من الكثرة النسخ اه وهو ظاهر قال الشارح وذلك البحث اي البحث
الرابع الواقع باحد الوجوه لا البحث الذي رجع اليه الاتانج وهو ظاهر
يعني ان ذلك البحث الرابع الواقع في العلوم باحد هذه الطرق لان
اكثر حمليات موجبات كليات فلا يكون محمول لشئ منها الاما هو مساو
او اعم منه مطلقا لا اخص منه مطلقا او من وجه والا ما بان فاذا
موضوع المسئلة نفس موضوع العلم او عرضا او عرضه الذاتي فلا يكون
محمولها الا عرض ذاتي لموضوع العلم واذا كان موضوعها نوع
موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي او فصلهما فيجوز ان يكون محمولها
عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل وان يكون اعم منه سواء بلغ
العموم الى جميع افراد الموضوع غير مساو زايدا فيكون عرضا ذاتيا
لموضوع العلم او يبلغ فلا يكون عرضا ذاتيا له تلك النوع او الفصل
والالموضوع العلم وقوله بشرط ان لا يتجاوز مبني على ما هو التحقيق من

ان اللاحق

ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم عرض غريب والذا اختار تعريف
القدماء والمراد من النوع ههنا النوع الاضافي كما ان المراد من الانواع
في قوله اذ لا ريب في انه يبحث الخ اي الانواع الاضافية بشهادة
ان البحث في العلوم قد يكون من احوال الانواع العالية والمتوسطة
كما يكون من احوال الانواع الحقيقية والعدا درج الا
ضاف في الانواع والفصول في ذوات الفصول او في عوارضها
الذاتية شرح اي اذ يكون البحث في العلوم عن احوال الاصناف
والفصول كما اشرنا فلا يخص ذلك في هذه الطرق كما يدل عليه
الاحوال المترددة في كلامه الا ان يخرج تلك الاحوال عن معنى
الجمع لان بهذا القدر كاف في مراد الشارح هنا من احتياج تعريفهم
الى احداث وبين لا يقال لا يجوز ان يحمل النوع في كلامه على النوع اللغوي
هو مطلق الاخص فيندرج فيه الاصناف ايضا وفصول الانواع
لانا نقول نوع العرض الذاتي نوع النفس الموضوع بهذا المعنى و
ايضا سيتقل من الشيخ وغيره ان المستقيم والمنحنى والزوج والفرد
نوعان مختلفان ومن البين ان المحتاج الى بيانه بتحقيق الشيخ
وغيره هو كونهما نوعين مختلفين منطقيين وغير احتمال كونهما
صنفين لا كونهما ~~نوعين مختلفين منطقيين~~ نوعين لغويين
لانه ظاهر لكل عاقل والكل ان يحمل النوع ههنا على اللغوي وهنالك
على المنطقي فتامل قوله وعرفوا العرض الذاتي بالخارجي فرج به
الذاتيات وبالمحمول خرج الصفات المعنوية الغير المحمولة كالضحك
والكتابة بالنسبة الى الانسان وان لم يخرج الضاحك والكاتب
وبكل من قوله لذاته والجزئه والخارج المساوي احترازا عن اخويه و
بالتقييد باحد الامور الثلثة خرج اللاحق بواسطة الخارج
الاعم والخارج الاخص فانهما عرضان غريبان وفاقا كما ان
اللاحق لذاته او بواسطة الامر المساوي جزء كان ذلك المساوي
او خارجا عرض ذاتيان وفاقا وانما الخلاف بين الفريقين في اللاحق
بواسطة الجزء الاعم سواء كان ذلك الجزء الاعم جنسا قريبا او بعيدا

او خص بعيد ثم ان قولهم لذاته ليس بمعنى نفي الواسطة مطلقا
اذ من العرض الاولي اللاحق لذاته ما يلحقه بواسطة في الاثبات
اعني الدليل كما اذا كان اللحوق نظريا وما يلحقه بواسطة
في الثبوت كالسطح اللاحق للجسم بواسطة انتهائه وكاللون
اللاحق للسطوح بواسطة المبدأ الفياض على ما صرحوا بل
هو بمعنى نفي الواسطة في العروض ومرادهم بقولهم لجزئه او الخارج
المساوي ان يكون الجزء او الخارج واسطة في عروض اللحوق بان
يعرض ذلك العارض له اولا وبواسطته لذلك الشيء ثانيا ولذلك
قال الشريف المحقق في حاشية المطالع ان العرض الاولي اللاحق
للشيء لذاته ما ثبت لذلك الشيء ولم يثبت لاخر الا وقد ثبت له و
معناه انه عارض لذلك الشيء حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو
عرض لغيره لكان بتوسط عروضه للشيء اولا لا على معنى ان هناك عرضين
كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار فان هناك حرارتين احديهما
قائمة بالنار والاخرى بالماء حقيقة بل على معنى ان هناك عارضا واحدا
منسوبا الى الشيء اولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض كالمشي للحيوان
والانسان فانه عارض لهما عروضا واحدا الا انه للحيوان لذاته وللانسان
بتوسطه انتهى ملخصا اقول يعني انه نوع واحد عروضا واحدا الا انه عارض له
حقيقة من حيث كونه فرد الحيوان وبواسطته عارض له من حيث كونه
فرد الانسان فلا يلزم عروض المشي للحيوان الكلي الذي لا وجود له في الخارج
وقس عليه فقد ظهر من هذا البيان ان اللام في قولهم لذاته وامثاله ليست
داخلة على العلة الموجبة للحوق بل هي للعلية في الجملة ولو كان علية ناقصة
فلا اشكال في جواز ان يكون العرض الذاتي بهذا المعنى او بالمعنى المختار
عند القدماء وان اخص مطلقا من العروض كالمتحرك والضاحك كالتعجب
فهـ وما هو الا خلط بين المذهبين وخبط لا يليق بشأن المحقق
فوجب ان يحمل ذلك القول على سهو القلم الا ان يؤول بما يأتي بهذا المرام ولو سلم
فليس به الخلط الخطائي اشرح حقيقة كما هو ولو سلم فليس سوا من بطلان
كلامه كما هو العادة في الاعتراضات وقوله لا يتوجه تعريف موضوع العلم بارجع

البها لان هذا التوجيه لم يذكره المتأخرون غير الشارح والا لم يحتج الشارح في
اثبات الفرق بين المحمولين فهـ وفيه بحث اما لفظا فظاهر واما
معنى فلانه لا وجه لتأخيره عن تعريف العرض الذاتي مع ايهامه خلاف
الواقع وما يقال بل متعلق بتعريف العرض الذاتي بناء على ان المراد
من المتأخرين محققوهم كشارح المطالع ويؤيده ما ذكره العلامة
في الحاشية الجديدة لشرح المطالع حيث قال والمتأخرين
المحققون ان اللاحق للجزء الاعم داخل في العرض الذاتي والمحققون
ذهبوا الى ان الشارح طرح فيه المساواة وجعلوه خارجا عنه داخلا في
الاعراض الغريبة فابعد من توجيه المحشي اذ لا داعي للعدول عنه عن
عنوان المحققين كما في تلك الحاشية ونحن نقول والاقرب منهما
ان يكون متعلقا بالمساواة اي للاشارة الى ما ذكره الشريف المحقق
في حاشية المطالع من ان المراد بالمساواة اعم من المساواة بحسب
الصدق من المساواة بحسب التحقق لئلا يخرج عن تعريف العرض
الذاتي مثل الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين
له في الحمل لانه مساو بحسب فان قلت الواسطة في عروض الابيض
للجسم هو السطح وذلك سطح شامل في التمثيل كذكر التعجب مقام
الضاحك وهكذا قلت ان اريد بالسطح ما صدق عليه فهو الجسم
بعينه وان اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح الموجود
في الخارج فهو الابيض حقيقة بخلاف الضاحك العارض للانسان
بواسطة التعجب اذ لا لم يكن عروض الضاحك لنفس التعجب المباين
للانسان لم يكن واسطة في العروض بل واسطة في الثبوت ولو كان
له مدخل في عروض الضاحك للانسان علمت انه ليس بعارض للانسان
لذاته بل بواسطة كونه فرد المتعجب وقس عليه البواقي وهذا تلخيص
ما ذكره الشريف وفيه فائدة جليلة فكيف اخلاء هذا الشرح الجليل
عن تلك الفائدة فهـ لكن ربما يؤيده الحمل على الاول اذ لا بأس في ايهام
القول المحتاج الى التأويل والاتم بيانه انه للمتأخرين لكن الاظهر ما
ذكره المحشي كما لا يخفى فهـ واختار فيه مذهب المتقدمين جواب سؤال

مقدر بان يقال لو كان متعلقا بتعريف موضوع العلم لاختار في
العرض الذاتي مذهب المتأخرين اذ لا معنى لتعريف العرض الذاتي
المأخوذ في تعريفهم على خلاف مذهبهم فاجاب بان الشارح نصب
نفسه لبيان الحق وهو التعريف المختار عند القدماء قوله والاستدلال
على ذلك اي على ان اللاحق للجزء الاعم خارج او عرضا بعيد ليس
من الاعراض الذاتية قوله المبحوث عنه في العلوم اي الذي من شأنه
ان يبحث عنه في العلوم بالفعل لتزايد مسائل العلوم بتلاحق
الافكار وقوله استحسانا مصدر لفعل محذوف اي استحسن ذلك
استحسانا والجملة الاستينافية مسوقة لتعليل الحكم المذكور وتخصيصه لان
البحث عن الاثار المطلوبة لموضوعاتها حسن وغيره قبيح لا ينبغي ان يصدر
عن العقلاء المدونين للعلوم قوله وهي الاثار التي نطلبها اي نقتضيها
الاستعدادات التامة المختصة بتلك الموضوعات بحيث لها مقتضى
ذواتها بشرط الوجود الخارجي كما في استعداد النار للحرارة او
بشرط الوجود الذهني كما في استعداد الماهيات للكلية او بشرط الوجود
المطلق كما في استعداد الاربعة للزوجية او لم يكن مقتضى ذواتها
بل بشرط امر خارجي مفارق كما في استعداد الانسان للضحك بالفعل
بواسطة التعجب بالفعل فان الضاحك بالفعل من عوارض ذاتية
للانسان كالضاحك بالقوة او يقتضيه الماهية الانسانية بواسطة
تمام الاستعداد بعروض التعجب لها وذلك الاستعداد التام مختص
بنوع الانسان بخلاف استعداده للمشي بالقوة او بالفعل و
للنحو ولا يتوهم انه لو كان عرض ذاتي بواسطة الاستعداد لم يكن
هناك عرض ذاتي لاحق للشيء لذاته وايضا نفس الاستعداد
للتعجب والضحك عرض ذاتي للانسان اذ يحمل عليه مستعد لهما فلو كان حق
كل عرض ذاتي مشروطا باستعداد اخر يلزم تسلسل الاستعدادات
وهو محال لانا نقول اما دفع الاول فقد سبق الاشارة اليه
من ان ليس مرادهم من قولهم لذاته ان يكون ذلك اللاحق مقتضى
الذات من غير واسطة اصلا بل مرادهم ان لا يكون في لحوقه واسطة

لا توجد في غيرها سواء كان
حصول تلك الاستعدادات
التامة صح

في العروض

في العروض وان كان هناك واسطة في الثبوت والاستعداد
بذلك للاحق واسطة في الثبوت لا في العروض لاستحالة اتصاف نفس
ذلك الاستعداد بذلك اللاحق حقيقة واما دفع الثاني فبان
الاستعداد الماهية لعوارضها الذاتية اللازمة منتهية الى الاستعداد
وهو عين ذلك الماهية بشرط احد الوجودين او الوجود المطلق
لا زائد عليها فينقطع التسلسل والعوارضها الذاتية المفارقة مسبوق
باستعداد اخر منها ما دام ذلك الشيء المعروض موجودا وغاية لزوم
تسلسل الاستعدادات المتعاقبة ومثل هذا التسلسل غير محال عند
الحكماء ولذا جوزوا تعاقب الصور الغير المتناهية على المادة القديمة
في زعمهم على ان الشيء الذي يتعاقب عليه الاستعدادات حادث فلا
يلزم الا تواردات الاستعدادات على مدة وجوده لا قبله فينقطع
التسلسل ايضا فتأمل فقد ظهر مما ذكرنا ان نسبة الطلب الى الاستعدادات
مجازية من قبيل النسبة الى السبب وتلك الاثار في الحقيقة نطلبها
تلك الموضوعات بواسطة الاستعدادات كما هو منطوق قوله الاثار
المطلوبة لموضوعاتها قوله ولا شك ان مطلوب الاستعدادات غيرها
اصل الاسئلة لا ان كل ما يبحث عنه في العلوم هو الاثر المطلوب لموضوع
ذلك العلم وكل اثر كذا فهو مختص بذلك الموضوع اما دليل الكبرى
فمذكور بتمامه واما دليل الصغرى فقد اشار اليه بقوله استحسانا
بان يقال كل ما يبحث عنه في العلوم هو ما يحسن البحث عنه ضرورة
انهم لا يبحثون عما يقبح البحث عنه وكل ما يحسن عنه هو الاثار المطلوب
لموضوعه ثم نظم الى نتيجة الدليل الاول كبرى هي قوله واللاحق للشيء
بواسطة الجزء الاعم ينتج من الشكل الثاني ما ينعكس الى المطلوب اي لا شيء
من اللاحق للجزء الاعم مما يبحث عنه في العلوم وهو ما فرعه بقوله فلا
يحسن جعله من الاعراض الذاتية انتهى واما عبارة المحشي في هذا التفريع
فلاشتمال الدليل على الاستحسان قوله وفيه نظر اما اولا فانا لا نسلم ان
الاحسن انتهى هذا مبني على حمل قولهم استحسانا على معنى زيادة الاستحسان لان
فيه خلافه ظاهر المنع بخلاف كونه غير احسن فلا بد ان يؤول كلامهم بتقدير

الامكان واما مبني على حمل الاحسن بمعنى الحسن كما في زيد اعلم من
الحمار وافقه من الحمار وذلك ان تحمل على ظاهره لكن بمعنى ان كونه
احسن ممنوع فضلا عن كونه حسنا قوله بل الاحسن الخ ان اراد انه
احسن مما اختاره المتقدمون لكونه ظاهر الفساد او بعيدا عما يبحث
في العلم لما هو اخص منه وان اراد احسن من ان يكون المبحوث
عنه غير الاحوال المستندة الى الذات اما او بالوسائط كما يدل عليه قوله
ويكفي هذا اي الاحسنية الخ فلا يجري نفعا فانه وان كان احسن من
ذلك الا ان ما اختاره المتقدمون احسن مما ذكره كما عرفت
الا ان يكون مبنيا على حمل الاحسن فانه ليس بقبيح ايضا قوله
لبهارجان باختصاصها الخ اي بوجودها في تلك الموضوعات لا في
غيرها كما هو معنى الاختصاص ولا يخفى ان الاختصاص بهذا المعنى
موجود في الواسطة الاخص من الموضوع فيلزم ان يكون الضحك
العارض للحيوان بواسطة الانسان من عوارضه الذاتية والتصريح
بخلافه الصواب ان يقول بحث واثباتها له وقال المحقق الشريف
في حاشية المطالع لا شك ان المقصود في كل علم من العلوم المدونة
بيان احوال موضوعه اعني احوال التي توجد فيه ولا توجد في غيره و
لا يكون وجودها فيه بواسطة نوع مندرج فيه انتهى وما قيل في دفعه
المراد بالاختصاص الخاص بالعام ففيه نظر لان الاختصاص بالمعنى
السابق كلي متواطي لا يقبل الزيادة والنقصان لا كلي مشكك
يقبلهما وان اراد حمل الاختصاص على معنى التعلق الذي هو كلي
مشكك فمع انه خلاف الظاهر المفهوم من كلام الشريف يستلزم
خروج العوارض الذاتية المفارقة العارضة بواسطة الخارج
المساوي لان تعلق الخارج المساوي اللازم ازيد من تعلق المساوي
المفارق كما لا يخفى ولا مخلص الا بانه اعرض عنه لان حاله ستتضح
او لانه رأى انه من الاعراض الذاتية كما سيجيء في شرح كلام الشيخ قوله
او بتوسط جزئه ما عمم سواء كانت تلك الواسطة جنسا او فصلا
قريبا او بعيدا اوله الا ان يشمل ما ذكره القدماء واثبته بان تعريف

العرض

العرض الذاتي بهذا التعريف ما ليس اجلى من المعرف فان تمييز العرض
الذاتي الاعم من الموضوع عن العرض الغريب الاعم اللاحق بواسطة
المباين الاعم مشكل كالاشكال الثالث في تمييز الذاتيات عن العرضيات
فكذا تعريفه بما ذكره القدماء الا ان كل ما هو للموضوع ولو من حيث
الاستعداد الذاتي عرض ذاتي لانه اما لاحق لذاته او لفصله القريب
او لخارج المساوي وكل ما ليس كذلك فهو عرض غريب على مقتضى
تعريفهم ولا اشكال في تمييز احدهما عن الاخر كما لا يخفى قوله واما
ثانيا فلانا لا نسلم الخ منع لكبرى الدليل الاول راجع الى صغرى دليلها
المذكور بان يقال لا نم ان كل اثر مطلوب للموضوع هو ما يطلبه
استعداده المختص به المساوي له كيف وقد جعلوا العارض الاخص
من الشيء بالشرط الذي ذكره من الاثار المطلوبة له مع انه ليس مما
يطلبه الاستعداد المختص المساوي بل مما يطلبه استعداد الامر الاخص
في الحقيقة الا يرى ان الحركات انما يعرض للجسم بواسطة الجسم العنصري
حيث لا سكون في الفلكيات او نقول ذلك المنع راجع الى كبرى الدليل
بان يقال غاية كون الاثر مطلوبا للشيء ان يكون لازما له مطلقا او
لشيء مفارق كما قدمنا واللازم مطلقا يجوز ان يكون اعم من الملزوم
لجواز اشتراك الامور المتباينة في لازم واحد كالنار والشمس و
الحركة المستلزمة للحرارة فاذا جاز ان يكون العارض الاخص المشروط
بالشرط الذي ذكره من الاثار المطلوبة لشيء واحد فلم لا يجوز ان
يكون الاعم منه كذلك وعلى التقديرين سقط عنه ما توهموا من انه
تجويز المعلول بلا علة واستعداد ثم يمكن دفع هذا الوجه على التقدير
الاول بان مرادهم من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي الطالب
عنه تمامه بانضمام استعداد اخر وكل جسم له استعداد ذاتي لكل من الحركة
والسكون وان تخلف احدهما عنه دائما او في بعض الاحيان لفقد شرطه
او وجود مانع فليس عروض شيء منهما للجسم بواسطة استعداد اخص
بل مساو كما اشار اليه المحشي قوله واما ثالثا فلانا لا نم الخ منع لكبرى
الشكل الثاني القائل بانه لا شيء من اللاحق للجزء الاعم بمختص بموضوعه

مسئلة الجواز ان يكون ما يطلبه الاستعداد المختص بالموضوع اخص
بالموضوع اخص منه كما في المتحرك والساكن ويمكن دفعه بتحرير الاو
سط من الشكل الثاني بان المراد من الاختصاص بالموضوع هو
اختصاصه بحسب الاستعداد الذاتي لا بحسب نفسه فلا يحسن البحث عن
السكون في علم كان موضوعه الجسم العنصري بل في الحكمة الطبيعية
التي موضوعها مطلق الجسم الطبيعي لما عرفت من ان كل جسم طبيعي له
استعداد ذاتي للسكون كالحركة قوله فتأمل اشارة الى جواب
الوجه الثاني والثالث كما قدمنا لا الى ما توهموا من بطلانهما بزعم
تجويز المعلول بلا علة وتجويز العلة الموجبة بلا معلول فانه وهم فاسد
مبني على توهم ان اللام في قولهم لذاته واخويه داخلة على العلة
الموجبة وليس كذلك وكيف يمكن ذلك مع عدهم الحركة والسكون
من الاعراض الذاتية للجسم لو كان الامر كما توهموا وذلك قطعي
البطلان قوله واما رابعا فلان اللازم الخ هذا منع للتقريب
بانا لو سلمنا جميع ذلك فغاية ما لزم من ذلك الدليل ان اللاحق
بالجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم
وهذا اللازم اعم من المطلوب الذي هو عدم كونه من الاعراض
الذاتية مطلقا بالشهادة ان التعريف لمطلق الماهية مع قطع
النظر عن كونها مبحوثا عنها في العلوم وعدم كونها كذلك وانما قلنا
هو اعم لان نفي الاخص المقيد اعم من نفي المطلق فلا يتم التقريب
وانما يتم لو كان كل عرض ذاتي مبحوثا عنه في العلوم وهو ممنوع لا
يقال هذا المنع مدفوع بانه تقرر من ان المبحوث ليس بمعنى المبحوث
عنه بالفعل بل بمعنى ما يليق البحث عنه ويحسن وكل عرض ذاتي كذلك
لانا نقول ذلك مم بل كل عرض ذاتي ما يصح البحث عنه وان لم
يحسن اللهم الا ان يقال انهم لم يصطلحوا على العرض الذاتي الا
لاجل جعله من المسائل فكل عرض ذاتي حقيقة ما يحسن البحث
عنه في العلوم فلا اشكال قوله فيخرج موضوعه الخ جواب سؤال
مقدر بابطال الشق الذي ذكره وحاصل السؤال لو كان العرض

الذاتي

الذاتي في اصطلاحهم شاملا لغير المبحوث عنه في العلوم لصدق
تعريفهم لموضوع العلم على موضوع ذلك العرض الذاتي مع
ان موضوعه ليس موضوعا لعلم فلا يكون مانعا عن اغياره
واللازم بط وحاصل الدفع ان ذلك التعريف لا يصدق على موضوع
ذلك العرض لانه خارج بقيد البحث في العلوم الماخوذ في التعريف
قوله يلزم خلط المسائل العلم الا ترى الخ وذلك لانا لو فرضنا علم موضوعه
الحيوان وقلنا كل حيوان متحيز لم يعلم انه من مسائل هذا العلم التي
اثبت لموضوعه الذاتي اللاحق له بواسطة جزئه الاعم اعني الجسم او
من مسائل الحكمة الطبيعية التي اثبت فيها لنوع موضوعها عرضه الذاتي
اللاحق له لذاته اولما يساويه فيلزم الاختلاط المذكور وهو بط
لان امتياز بعض العلوم عن بعض امر مستحسن مطلوب لهم فيضيع
ذلك الغرض بخلاف ما اذا لم يجعل ذلك القول من مسائل الحكمة
الطبيعية التي هي علم اعلى لا من مسائل ذلك العلم وكذا الكلام في لزوم
الخلط بين مسائل العلمين اللذين بين موضوعيهما عموم من وجه ولكن
ذلك القدر كاف في اثبات المطلوب منها قوله وفيه نظر لانه لو سلم
الخ نقل عنه في الحاشية يعني لا نم اولا ان اللاحق للشيء بواسطة
الجزء الاعم منه انتهى يشير الى ما سلف في البحث الثالث من وجوه
الابحاث الاربعة واقول لا يخفى ان مطلوب المستدل هنا سالبة كلية
قائلة بانه لا شيء من اللاحق بواسطة الجزء الاعم بعرض ذاتي وهي ثابتة
بابطال نقيضها التي هي الموجبة الجزئية بان يقال لو كان بعض
افراد اللاحق المذكور منها عندهم يلزم الخلط المذكور ضرورة ان
بعضه اعم بالفعل وان لم يكن كل لاحق بواسطة الجزء الاعم اعم فان
اراد منع الكلية فهو منع مقدمة غير ملتزمة عند المستدل وان اراد
منع الجزئية القائلة بان ذلك اللاحق اعم فهو قطعي البطلان الا ان
يقال هذه الشرطية انما تتفرع على الكلية قوله فتمايز العلوم الخ اي فانما
يلزم الخلط لو لم يتمايز هذان العلمان بموضوعيهما وذلك ممنوع كيف وتمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات وبقدرها فان تمايزت الموضوعات في العلوم

متمايزة بالاعتبار قالوا في تمايز علم الفقه وعلم الكلام في مسئلة
جواز المسح على الخفين فان موضوع المسئلة فيها هو نوع فعل المكلف
الذي هو موضوع الفقه ونوع الموجود الذي هو موضوع علم الكلام
في التحقيق لكنه من حيث يحل ويحرم من مسائل الفقه ومن حيث
يجب الاعتقاد به من مسائل علم الكلام لان موضوع الفقه ليس فعل
المكلف مطلقا بل من حيث يحل او يحرم وموضوع الكلام ليس الموجود
مطلقا بل من حيث يتعلق به العقايد الدينية فتمايز العلوم بالموضوعات
لا بالمحمولات فلا يلزم الاختلاط سواء جعل اللاحق المذكور من الاعراض
الذاتية يلزم الخلط على قوله اللاحق لشيء بواسطة الجزء قوله
ولو سلم فانما يلزم الخ تحقيق ذلك انه لو سلم ان التمايز بالموضوعات
غير كاف بل لا بد من تمايز المحمولات ايضا فجعل اللاحق لموضوع العلم الادنى
بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه انما يستلزم
اختلاط مسائل العلمين المذكورين لو اوجب البحث فيه عن جميع الاعراض
الذاتية اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم او وجب كون كل جزء اعم
موضوعا لعلم مدون اخر اعلى الادنى لاحقا لموضوعه بواسطة الجزء
الاعم الذي لم يكن موضوعا لعلم مدون اصلا او ان يكون لاحقا لمو
ضوع العلم الاعلى لامر اخص فيكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها
لموضوع العلم الادنى لا لموضوع العلم الاعلى من غير لزوم الاختلاط
الا ترى انا فرضنا ان الانسان موضوعا لعلم والجسم موضوعا لعلم اخر ولم
يكن سائر الاجزاء من الحيوان والحساس والجسم النامي موضوعا
لعلم مدون اخر وبحث في العلم الاول عن الاحوال اللاحقة للانسان بواسطة
الحيوان او الحساس او الجسم النامي لم يلزم اختلاط مسائل هذين
العلمين لان الاحوال اللاحقة للانسان بهذه الوسائط التي هي
اخص من الجسم ليست من العوارض الذاتية للجسم بل من عوارضه الغريبة
اللاحقة له لامر اخص فلا تكون المسائل من مسائل العلم الاعلى قطعا بل
من مسائل الادنى فقط وانما يلزم الاختلاط لو وجب ان يبحث في
العلم الادنى عن جميع العوارض الذاتية اللاحقة بواسطة الجزء

الاعم حتى

الاعم حتى اللاحق بواسطة الجسم او الجوهر او وجب ان يكون لكل جزء
اعم حتى الحيوان والحساس والجسم النامي التي يبحث فيه عن عوارضها
الذاتية موضوعا لعلم مدون اخر اعلى منه كالجسم فقد ظهر ان لزوم
الاختلاط يكفيه احد الوجوبين ومن زعمهم ان اللزوم انما يتحقق
بمجموع الوجوبين لا باحدهما صرف كلمة او في قوله او كان لكل جزء
اعم عن ظاهرها الى معنى واو الواصلة لكنه توهم فاسد نعم يتوجه
على المحشي ابحاث الاول ان الاولى في الشق الاول من الترديد ان يقيد
الاعراض الذاتية باللاحقة بواسطة الجزء الاعم كما اشرنا لانه لا يلتفت بل
للشق الثاني الا ان يقال ترك ذلك التقييد للايماء الى جريان
الوجه الرابع من وجوه الايراد على انه ليس الاول معنا ايضا الثاني ح
ان الصواب في الشق الثاني ان يقول او كان لكل جزء اعم او فصله
القريب او فاصلة موضوعا لعلم اخر اعلى منه اذ الاختلاط حاصل
على التقديرين الاخيرين ايضا ضرورة ان اللاحق للانسان مثلا بواسطة
الحيوان عرض ذاتي للحساس والماشي ايضا فلزوم الاختلاط على الثاني
لا يتوقف على كون كل جزء اعم موضوعا لعلم اخر اللهم الا ان
يخصص الجزء الاعم في كلامه بالجنس ثم يحمل الكلام على التمثيل كما يقتضيه
المقابلة في الاسئلة لان المذكور اذا العلم الاعلى فيه بمعنى ما كان موضوعه
اعم من موضوع الاولى سواء كان جزءا اعم او خارجا اعم الثالث
ان لزوم الاختلاط متحقق مع انتفاء الوجوبين فيما كان جزء اعم
لموضوع الادنى جزءا اعم او مساويا لموضوع الاعلى كما اذا كان
الانسان موضوع الادنى والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق
للانسان بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها
في العلم الادنى يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين وان لم يجب
البحث عن جميع اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم ولا كون كل جزء اعم
موضوعا لعلم اخر اعلى منه فالصواب ان يوتى بشق ثالث بان يقال
او وجب ان يكون لكل جزء اعم لموضوع العلم الادنى جزء الموضوع
العلم الاعلى وهو ايضا ثم قوله على انهم انما امكن دفع المنع السابق

بان المحذور غير منحصر في لزوم الاختلاط بين مسائل العلمين المدونين
بالفعل بل لزوم الاختلاط على تقديرته وبين علم موضوعه اعم
من موضوع علم ادنى منه محذور ايضا ولا شك في لزومه او بان
هذا المنع انما يفيد صحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم الذي لم
يكن موضوعا لعلم مدون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم
لا صحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم مطلقا كما هو مقتضى تعريف
المتاخرين بادر الى العلاوة بالترقي من المنع الى النقض بالجريان والتخلف
يعني لو سلم لزوم الاختلاط فهذا الدليل جار في عدم صحة جعلهم الاخص
المذكور كالتحرك والسكون للجسم من عوارضه الذاتية المبحوث
عنها في العلوم فانا اذا فرضنا الجسم العنصري لعلم ادنى من الحكمة الطبيعية
وبحث فيه عن السكون والحركة اي لو لزم اختلاط مسائل الحكمة موضوعه
الطبيعية فلو صح ذلك الدليل يلزم ان لا يصح جعل ذلك الاخص من
الاعراض الذاتية للجسم مع تخلف حكم المدعى لانه صحيح حيث جعلوه
منها وفاقا بين الفريقين واقول بل يلزم ذلك الاختلاط في تجويزهم
كون احد العلمين اعلى من الاخر مع تجويز وقوع نوع الموضوع او نوع
عرضه الذاتي موضوع المسئلة او وقوع العرض الذاتي لذلك النوع
محمولها كما اذا فرضنا علما موضوعه الجسم النامي والحيوان فقولهم كل
حيوان له قوة اللمس يكون مسئلة مشتركة بينه وبين الحكمة الطبيعية
والعلم لم يتعرض له لان امثال تلك المسئلة التي لم يكن محمولها عرضا
ذاتيا لموضوع العلم ليست من مسائل ذلك العلم حقيقة بل ما هو من
مسائله حقيقة ما يرجع اليها تلك المسائل بخلاف المسئلة التي يكون
محمولها عرض ذاتي اخص كما لا يخفى قوله الا ان يقال الخلط فيمنع الخ
جواب عن النقض بمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد
لزوم الخلط الكثير الاقبح الكائن في عدم جعلهم ذلك اللاحق من الاعراض ض
الذاتية او بمنع التخلف في مادة الجريان مستندا بان الخلط اللازم
فيها قليل مغتفر بخلاف الخلط اللازم ثمة قوله فقولهم ما يبحث فيه
الخ اي اذا عرفت هذا التفصيل في جانبي موضوعات المسائل ومحمولاتها

فاعلم

فاعلم ان قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه الخ لا بد ان يحمل على معنى
يحمل بتفصيل ما ذكرنا فانه تصحيح للترتيب بين العلمين لا الترتيب
ذاته على ذات ما سبق من التفصيل والا لتلف قوله اذ لا ريب الخ
اللهم الا ان يكون تاكيدا او تعيينا بان منشأ الترتيب هو تفصيل
جانب المحمولات ولا مدخل فيه لتفصيل جانب الموضوعات وحاصل
الاستدلال انه كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال
المختصة بانواع الموضوع فتعريفهم هذا محمول على معنى يحمل بتفصيل
ما ذكر ومتى كان محمولا على ذلك فلا بد من تاويل احد ما يطلب بحيثية
او باثبات الفرق بين المحمولين ينتج من الاقتراني الشرطي بشرطية
باستثناء مقدمها بلا ريب ينتج ان تعريفهم مؤول باحد التاويلين
فيصح تفسيرنا ابق اما الصغرى الشرطية فظاهرة واما
الكبرى فلان المتاخرين حاملو قولهم والاحوال المنسوبة في تعريفهم
كالشيخ بل قوله والاعراض الذاتية فقط لكان فظاهر من تعريفهم
ان موضوع العلم ما لا يبحث في ذلك العلم الا عن اعراضه الذاتية
لا عن اعراضه الغريبة اصلا فلو لم يؤول باحد التاويلين بل بقي على
هذا الظاهر لم يصدق على فرد من موضوعات العلوم في اعتقادهم
واللازم باطل ضرورة وقوله فان قلت لا حاجة الخ منع لتلك
الكبرى بان يقال لا نم انه كلما وجب حمل مرادهم على هذا المعنى المجمل
يلزم احتياج تعريفهم الى احد التاويلين وانما يحتاج اليه لو لم يكن
محمول كل مسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولو من قسم اثبات على
سبيل التقابل وذلك مم وقوله قلت صرح الشيخ الخ ابطال لذلك
السند بان بعض محمولات المسائل لاحق لموضوع العلم لامر اخص والاحق
من اللاحق له لامر اخص بعرض ذاتي له بدليل تصريح الشيخ وبذلك
قوله فان قلت لم يجعل الشيخ الخ منع لتصريح الشيخ الذي هو دليل الكبرى من
دليل ابطال السند وقوله قلت هذا الكلام من الشيخ لا لاثبات
للتصريح المم وقوله وايضا فقد شرط الشيخ ابطال لذلك السند بنيه و
بين مقابله تقابل التضاد الحقيقي والعدم والملكة وكل عرض ذاتي

شاملا على سبيل التقابل فيه وبين مقابل احد المتقابلين ينتج
من الشكل الثاني ان بعض تلك المحمولات ليس بعرض ذاتي على
سبيل التقابل لما انه ليس كذلك بعرض ذاتي شامل على سبيل
الاطلاق فيبطل السند المذكور لكفاية الكبرى المهملة اذ
ليس هنا احتمال اخر يوجب صدقها سوى هذا الذي ذكرناه وهو
مقتضى سوق كلام الشارح فما يظهر من كلام المحشي ههنا من ان
هذه الابحاث متوجه على نفس تعريفهم لا على دعوى الاحتياج الى
احد التأويلين محل نظر لا يخفى قوله اي بعد اعتبار المسامحة
لا يخفى ان المسامحة ههنا محتملة لوجوه الاول ان يراد بالاعراض
الذاتية الاعراض الذاتية وما يتضمنها من الاعراض الغريبة
الراجعة على طريق عموم المجاز وهي التي اشار اليها المحشي بعطف قوله
وما ول ما يبحث فيه اه على المسامحة عطف تفسير كما يدل عليه
كلامه فيما بعد والثاني ان يراد بالبحث عن الاعراض الذاتية في البحث
عنها والثالث ان يكون اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لادنى
الملابسة اي الاعراض الذاتية المتعلقة سواء كانت اعراضا ذاتية
لنفسه او لنوعه الذاتي او لنوع احدهما وهذا الوجه هو الذي اشار اليه الشارح
في الحاشية الجديدة لشرح المطالع فحينئذ لا تجوز في الاعراض الذاتية ولا في البحث
عنها بل في اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لان الاضافة لادنى الملابسة
اضافة مجازية على سبيل المجاز العقلي لان نسبة المضاف بالاضافة المعنوية انما
انما يكون نسبة الى ما هو له اذا وجد هناك معنى لام الاختصاص بالمضاف اليه و
مطلق التعلق اعم من الاختصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان مراد الشارح
من المسامحة ههنا احد الوجوه الثلثة التي يحصل منها كون تعريفهم مجملا لذلك
التفصيل التقريبي واحدها هو الثالث على ظاهر كلام الشارح والاول
لما يدل عليه كلام المحشي فالوجه ان يترك ذلك العطف لئلا يختص
المسامحة في كلامه ببعض هذه الوجوه اذ ليس الشارح في صدد وجوه
التقريب بل والا لم يصح منه التوجيه الاخر باثبات الفرق بين
المحمولين بل هو بصدد صحة المسامحة لا بنفي صحة غيره من تلك الوجوه واعلم انه

البحث الراجح البرهاني لا تجوز في الاعراض الذاتية بل صح

الكلي

الكلي اي ههنا من ان مراد الشارح من المسامحة ههنا هو الوجه
الثالث فقط فغايته مستلزم لبطلان التقريب بل لما عرفت من انه
على هذا لا تجوز في الاعراض الذاتية ولا في البحث عنها فلا يصح التفسير
بالرجوع وحمل ذلك التفسير على التفسير باللازم بازاء مقام التفسير الا بتكلف
ح قوله فكيف يكون مجملا لذلك التفصيل اه لعله معارضة في المقدمة المدللة اذ لا
ريب ان قولهم هذا لا يكون مجملا لذلك التفصيل لانه ليس شاملا له وانما
يكون شاملا للمحمولات التي هي عوارض ذاتية لموضوع العلم شمول الكلي لجزئياته و
مجمل كل تفصيل يجب ان يكون شاملا له وحاصل الدفع انه ان اريد انه
ليس شاملا بظاهره فمسلم ولا يضر مقصوده اذ لا يثبت نقيض مدعى الشارح لان
مدعاه انه مجمل له بعد اعتبار المسامحة فيه وان اراد انه ليس شاملا له مطلقا
فظاهر المنع لما عرفت لا يقال في توجيه المحشي ههنا قصور حيث اقتصر في
الشمول على اعتبار المسامحة وكان عليه ان يقول اي بعد اعتبار المسامحة
او اثبات الفرق بين المحمولين لانا نقول على تقدير كون التعريف مبنيا على
اثبات الفرق لا يكون الاعراض الذاتية شاملة لا نفس تلك المحمولات المختصة
بانواع للاعراض الذاتية التي ترجع تلك المحمولات اليها ولذا احتاج
الى توجيه كلامه فيما بعد بقوله وانما اكتفى في توجيه كلامهم اه ولا اه
في التفسير بالرجوع في قوله فقولهم مجمل تفصيل ما ذكرنا لكونه من قبيل
اصطلاح جديد من غير سند يعتد به انما قال من غير سند يعتد به لان ما ذكر
الى ان مجرد ظاهر التعريف لا يكون سندا يعتد به لاحتمال كونه مبنيا
على المسامحة لا على اثبات الفرق واذا ثبت الاحتمال سقط
الاستدلال والاستناد ونحن نقول لا شك ان هناك مفهوما مرد
دا بين المحمولات لاحقا للموضوع لذاته او لمساويه ومتحدا معه في الواقع
فيكون عرضا ذاتيا ومحمولا بالاصطلاح العتيق سواء سمي ذلك العلم
محمول العلم او لا فان اراد الاصطلاح الجديد في اطلاق لفظ العرض
الذاتي على ذلك المفهوم المردد فهو ظاهر الفساد وان اراد الا
صطلاح في اطلاق محمول العلم عليه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي ههنا اذ
ليس تعريفهم مشتملا على لفظ محمول العلم بل على لفظ العرض الذاتي وعلى

لفظ البحث والحمل بمطلق الفهم الا ان يحمل مراده على الاصطلاح الجديد
في لفظ البحث والحمل بناء على ان مجرد الاثبات لا يسمى عندهم بحثا وحملا
ما لم يقصده الحاكم ولم يتكلم به صريحا او ضمنا فذلك المفهوم المردود انما
يسمى محمولا عندهم اذا قصده والحمل على موضوع الفن في ضمن محمولات المسائل
على موضوعاتها فعلى هذا يكون التوجيه الاول من توجيهي الشارح
مبنيا على ان ليس غرضهم في كل مسئلة الا اثبات محمولها لموضوعها كما
هو الظاهر وهو المقصود باقامة البراهين والادلة والتوجيه
الثاني منهما مبني على ان غرضهم في كل مسئلة اثبات محمولين محمول المسئلة
لموضوعها والمحمول العلم لموضوعه في ضمن الاثبات الاول فيظهر انه على التوجيه
الثاني لا مجاز في الاعراض الذاتية ولا في اضافتها الى ضمير الموصول ولا
في البحث نعم فيه صرف البحث والاعراض الذاتية عن ظاهر معناه اذ
الظاهر منها هو محمولات المسائل وحملها لا ما يتضمنه لا يقال فعلى هذا
لكان التوجيه الثاني ايضا مسامحة اذ المسامحة هي استعمال اللفظ
في خلاف الظاهر فلا يصح لانا نقول التوجيهين في خلاف الظاهر لظهور
المراد لمقصد المحمولات المسائل في محله دون محمول العلم كان حمل
الاعراض الذاتية على مجموع الاعراض الذاتية وما يتضمنه ولو بطريق
المجاز اظهر من حملها على محمولات العلم ولو بطريق الحقيقة واذا كان
التوجيه الاول مسامحة دون الثاني ولا يبعد ان يحمل لان رجوع
البحث في العلم الى الاعراض الذاتية يحتمل الرجوع بان يكون الا
عراض المبحوث عنها في العلم راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوعه
لنفسها وبالذات وهو الشائع الاول ويحتمل الرجوع بان لا يكون كذلك
بل بان يكون البحث عن الاعراض في العلم راجعا الى الاعراض الذاتية
لموضوعه وهو الشائع كما نقل عنه واقول لا يخفى ان تفسير الشارح
اما مبني على حمل البحث الصريح في المسائل الراجع الى البحث عن الاعراض
الذاتية على ان يراد بالاعراض الذاتية ما هو اعم منها ومما يرجع
اليها مجازا كما هو التوجيه الاول واما مبني على حمل البحث الضمني المرجوع
اليه على ان يحمل الاعراض الذاتية على حقيقتها كما هو التوجيه الثاني

والايجوز

ولا يجوز ان يكون مبنيا على كلا الحملين معا والا لكان الاعراض الذاتية
في تعريفهم حقيقة ومجازا معا وهو باطل فكيف يحمل التفسير المبني
على معنى شامل للتوجيهين معا اللهم الا ان يكون تفسيرا بلازم كل
من التوجيهين فمعنى تفسير الشارح انهم لا يريدون بظاهر هذا
التعريف من كون البحث في كل مسئلة بحثا عن العرض الذاتي لموضوع
العلم بل يريدون معنى مستلزما لرجوع الابحاث في المسائل الى الاعراض
الذاتية على ما يصرح بها في المسائل واما حملها على ما يتضمن ولا
يخفى ما فيه من البعد ولذا اشار الى بعده بقوله ولا بعد اي كل البعد
ولعل ما اوردناه من السؤال والجواب قال فلا تغفل او لما يرد
عليه من ان حمل التفسير على معنى شامل يأباه تفريع قوله فقولهم
يحمل تفصيلا على ما سبق لما قد مر انه انما يكون محملا لذلك التفصيل
على التوجيه الاول لا على التوجيه الثاني اللهم الا ان يكون محملا له
بملاحظة كون ذلك البحث بحثا يرجع اليه ابحاث المسائل والا
شارة الى ان حمل التفسير السابق على معنى شامل لا يوجب كون
التوجيه الثاني مسامحة ايضا حتى لا يصح المقابلة بين التوجيهين
بل غاية ما يوجبه كون كلا التوجيهين خلاف الظاهر من تعريفهم
كما اشرنا **قوله** فيه انه يجوز الخ منع لصغرى القياس الاقتراني الشر
طي القائل بانه لما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختلفة
لانواع الموضوع فقولهم هذا يجب ان يحمل على معنى يحمل تفصيل
ما ذكرنا كما اشرنا مستندا بانه انما يجب حمله على ذلك المعنى لو كان
البحث عن الاحوال المختلفة مقصودا بالاصالة من غير اعتبار الرجوع
الى البحث عن الاعراض الذاتية وذلك ممنوع لجواز ان يكون بحثهم
عنها على سبيل التطفل ولكونه راجعا اليها لا لذاته وعلى سبيل
الاستطراد وههنا بحث هو انه ان اراد بوقوعه على سبيل التطفل
انه يكون ذكرهم اياه بالتبع من غير رجوعه الى البحث عن الاعراض
الذاتية فمع بطلانه قطعا يأباه ما يأتي من كلامه من اعتبار الشارح
المبني على الرجوع في كلا التوجيهين معا وان اراد به ان يكون ذكرهم

اياه بالتبع لكونه راجعا الى ما هو المق الاصلي فهو بعينه الثاني
اشار اليه بقوله او راجعا الى انه لا توجيه اخر والجواب الثاني
كلامه ش اي ومراده ان يكون كلا التوجيهين مبنيين على كون
ذلك البحث منهم واقعا بالتبع وراجعا الى ما هو المق الاصلي
لكن بحثهم عنها اما لكونه راجعا اليه وهو التوجيه الثاني من تو
جيهين ههنا واما لامر اخر مثل تفصيل العرض الذاتي المجمل الذي
كان راجعا في نفسه وهو توجيهه الثاني ثم الظاهر ان يقول
فيه انه يجوز ان يكون بحثهم عنها بالتبع اما لكونه راجعا الى المقصود
الاصلي او لامر اخر لا يقال التوجيه المبني على الرجوع هو بعينه
التوجيه من توجيهي الش رح لانا نقول هذا انما توجه لنا
ظاهرا وليس شيئا التحقيق هذا المقام هو ان غرضهم الاصلي في كل
مسئلة اما ان يكون اثبات محمول واحد هو محمول المسئلة اما
ان يكون اثبات محمول واحد هو محمول المسئلة فقط او محمول
العلم فقط او اثبات محمولين محمول المسئلة لموضوعها ومحمول
العلم لموضوعه في ضمن اثبات الاول فالاول هو مبنى التوجيه
الاول من توجيهي الش رح والثالث مبنى توجيه الثاني
لما عرفت والثاني هو مبنى توجيهي المحشي ههنا اذ لا شك
ان قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية تعبيرا
هو الحق الاصلي فانما يلزم الاحتياج الى صرفه
عن ظاهره الى معنى مجمل يفصله ما ذكره
الش رح اذا كان بحثهم
عن الاحوال المختصة
بالانواع مقصودا
اصليا لهم
ايضا





عدد ورق
٢٤٢